DIVUS THOMAS

JAHRBUCH FÜR PHILOSOPHIE UND SPEKULATIVE THEOLOGIE. III. SERIE
BEGRÜNDET VON DR. ERNST COMMER

HERAUSGEBER:

DR. G. M. HÄFELE O. P.
PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT FREIBURG

UNTER MITWIRKUNG VON PROFESSOREN DERSELBEN UNIVERSITÄT



23. BAND / 1945
(JAHRBUCH FÜR PHILOSOPHIE UND SPEKULATIVE THEOLOGIE: 59. JAHRGANG)

REDAKTION UND ADMINISTRATION: ALBERTINUM, FREIBURG
DRUCK: ST. PAULUSDRUCKEREI, FREIBURG I. D. SCHWEIZ

Analogie und Natur

Zur Klärung der theologischen Prinzipienlehre Karl Barths

Von Hans Urs von BALTHASAR

Ein erster Aufsatz über die theologische Prinzipienlehre Karl Barths und die Möglichkeit einer Verständigung mit ihr hat zum Ergebnis geführt, daß der richtigverstandene Begriff der Dialektik sich auch bei Karl Barth dem der Analogie unterzuordnen vermag, daß aber die Möglichkeit dieser Unterordnung (durch die das Tor zu einer echten Verständigung geöffnet wird) von der Anerkennung eines Begriffs der geschöpflichen Natur abhängig ist. Nur wer die Selbständigkeit der Natur anerkennt, kann die Souveränität der Gnade beschreiben, und nur wer die Analogia entis im Sinne eines *philosophischen* Prinzips als *Voraussetzung* der Offenbarungsbeziehung zwischen Gott und Geschöpf festhält, kann die Analogia fidei als deren Prinzip vertreten. Am Naturbegriff wird sich demnach alles entscheiden. Die Frage stellt sich also, in welchem Verhältnis der Begriff der Natur zum Prinzip der Analogie steht ; genauer : ob er sich den Forderungen zu fügen vermag, die in Bd. 22 (S. 174-177) von der Analogie her aufgestellt wurden. Wäre dies der Fall, so wäre die Verständigung eine viel weiter reichende, denn die brennenden Streitfragen aus dem Gebiet der Erkenntnislehre (« natürliche Gotteserkenntnis ») und Ethik (« natürliche Sittlichkeit und Soziologie ») wären mit der ontologischen Klärung schon im wesentlichen vorausentschieden.

Zwei Hauptfragen werden sich erheben : 1. die Frage nach der Analogie im Naturbegriff selbst ; 2. die Frage nach der Analogie zwischen Natur und Gnade. Beide Fragen hängen innig zusammen, sind aber doch methodisch zu unterscheiden.

1. Die Analogie im Begriff der Natur

A. Zur Fragestellung

Man weiß, daß die entscheidenden Sätze des Baius, Jansenius und Quesnel, die die Kirche verurteilt hat, wenn nicht wörtlich, so doch fast wörtlich bei Augustin und zum Teil unter den Canones des Konzils

von Orange stehen. Die Kirche hat sich hier aber so wenig selbst widersprochen wie einst beim Konzil von Chalcedon, als sie die Formel von der einen Natur in Christus (μία φύσις) verwarf, die sie doch auf dem Konzil von Ephesus gutgeheißen hatte. « Eine Natur in Christus » sollte in Ephesus sagen : ein einziges Wesen, in dem Gott und Mensch nicht nur durch Liebe und Zuneigung (« moralisch »), sondern seinshaft (« physisch ») verbunden sind. Als aber Eutyches diese Einheit als Verschmelzung der Naturen von Gott und Mensch zu deuten suchte, mußte das Konzil von Chalcedon das begriffliche Material verfeinern und zwischen Natur und Person in Christus unterscheiden. Was Cyrill in Ephesus *gemeint* hatte, war die seinshafte Einigung von göttlicher und menschlicher Natur in der Einheit der Person Christi. Aber nur in der Unterscheidung der Naturen wird die *wahre* Einigung zwischen Gott und Mensch allererst möglich. Würden sie zu einer Einheit « verschmelzen », so entstünde ja eine Art drittes Wesen, das weder Gott noch Mensch mehr wäre. Maximus Confessor hat diese Einheit in der Unterscheidung abermals in *ein* Wort zusammengefaßt : Christus kann den Menschen nur dadurch « retten », daß er ihn « wahrt » (σώζειν) [1].

Genau derselbe dogmengeschichtliche Vorgang wiederholt sich im Größern in der Zeitspanne zwischen Augustin und Baius. Ging es im ersten Beispiel um den christologischen Begriff der Natur als Voraussetzung der wahren soteriologischen Einheit in Christus, so hier um den allgemein-theologischen Begriff der Natur als Voraussetzung der wahren charismatischen Einigung zwischen Gott und Mensch in Adam und in jedem begnadeten Menschen. Gerade um die Verbindung zu verstehen, die in der Gnade zwischen Gott und Mensch sich vollzieht, müssen Gott und Geschöpf reinlich im Begriff der Natur auseinandergehalten sein.

Augustin und mit ihm alle Väter hatten, wie Cyrill in Ephesus, die faktische, physisch-seinshafte Einheit des Menschen betont. In ihr war Adam vom ersten Moment seines Daseins an, von seinem Ursprung (nasci) her, begründet worden. Diese Einheit von geschöpflicher Wesenheit und Begnadigung nannte Augustin Adams « Natur ». Er war sich aber, und mit ihm alle Väter, dabei bewußt, daß die so begründete Einheit selbst keine notwendige, sondern nur eine *faktische* Synthesis darstellt. Es gehört zum Wesen des Geschöpfs, daß es zwar Geschöpf,

[1] Vgl. unsere Darstellung in « Kosmische Liturgie » (1941) 193-272, bes. 245 ff. — Die Zitationsweise der Werke Karl Barths ist dieselbe wie im ersten Aufsatz (Jahrg. 1944, 171, Anm. 1).

nicht aber, daß es begnadetes, erhöhtes Geschöpf sein muß ; daß es « Knecht », nicht daß es « Freund » Gottes ist. Die Reformatoren und, als ihre weitere theologische Ausprägung, Baius und Jansenius, versuchten nun, ganz analog zum Versuch der Monophysiten, jene faktische Synthese auch als eine notwendige zu verstehen. Es liegt für Baius im *Wesen* des Menschen, daß er zu seiner Integrität und Vollgestalt der Gnade teilhaftig sein muß [1]. Nur im begnadeten Menschen wird klar, was Menschsein *eigentlich* heißt. Nur in der Gnade vermögen sein Verstand und sein Wille ihre eigentlichen, naturhaften Akte zu vollziehen. Das Fehlen der Gnade (sei es in der hypothetischen Schöpfung einer unbegnadeten Menschennatur oder im Abfall von Gott durch die Sünde) ist daher nicht nur eine Verarmung, Beraubung, Schwächung der menschlichen Natur, sondern ihre wesentliche Zerstörung. Indem ihr die Gnade fehlt, fehlt ihr der beste Teil, der Sinn, die Totalität ihrer selbst. Die Sünde *ruiniert* die Natur. Es ist klar, daß in dieser Lehre, die (wie im Fall Eutyches') die höchste Innigkeit und Durchdringung von Gott und Mensch, die höchste Angewiesenheit des Menschen auf Gott gewährleisten wollte, die Gnade zu einem *Wesensbestandteil* der Natur wird. Der Mensch ist *Person* (in der Spitze seiner naturhaften Kräfte : Verstand und Wille) nur durch die Gnade. Es kann nicht ausbleiben, daß damit entweder der Mensch vergöttlicht oder Gott verweltlicht wird : Theopanismus und Pantheismus sind die Extreme, in denen der Protestantismus notwendig schwingt. Indem die katholische Kirche gegen diese Naturalisierung der Gnade den Begriff der *Natur* aufstellte, der den Begriff der Gnade zu seiner Integrität nicht einschließt, hatte sie nur *ein* Anliegen : die Reinheit des Gnadenbegriffs zu *schützen*. Im Geist und Sinn Augustins und der Väter präzisierte sie deren Terminologie. Nur in dieser saubern begrifflichen Trennung von Gott und Geschöpf konnte, wie schon Chalcedon zeigte, ihre wahre und höchste Einigung gewährleistet werden.

Wie sich daher in Chalcedon der ganze christologische Kampf der Patristik endgültig klärt, so bedeutet die Periode vom Tridentinum zum Vatikanum die endgültige Sicherstellung der gesamten Gnadenordnung als solcher. Der « duplex ordo » des Vatikanums (Denz. 1795) ist der Schlußstein einer Entwicklung, die mit der Aufstellung des Naturbegriffs gegen Baius eingesetzt hatte. Sofern dieser Naturbegriff

[1] « Humanae naturae sublimatio et exaltatio in consortium divinae naturae debita fuit integritati primae conditionis et proinde naturalis dicenda est et non supernaturalis. » (Denz. 1021.)

also den Sinn hat, die Distanz der « Analogie » (Denz. 1796) von aller Vermischung zu bewahren, entscheidet sich an ihm das Katholische.

Die Kirche nimmt mit der Verteidigung des Naturbegriffs wieder einmal das odium der Pedanterie und der « Verweltlichung » auf sich. Die entgegengesetzte Lehre ist auch diesmal (wie im Fall der Monophysiten und Monotheleten) viel interessanter, « intensiver », « existentieller », und scheinbar « christlicher ». Was gibt es « Evangelischeres » als das Anliegen, die Einheit von Gott und Mensch und darum die Verlorenheit, ja Unkenntlichkeit des Menschen ohne Gnade zu unterstreichen ? Was wollen die Spitzfindigkeiten von ὑπόστασις und φύσις angesichts der einfachen Worte des Evangeliums ? Sie wollen (wir antworten mit Barth !) die Sicherstellung dieser einfachen Worte vor dem Zugriff des Menschen (D 2, 13 a). Aber nun fragt uns Barth selbst : was soll die gänzlich unevangelische Möglichkeit einer natura pura ? Gar einer « natürlichen Theologie » ? Wir antworten mit seinen eigenen Worten : die Sicherstellung der Gnade Christi. Der duplex ordo des Vatikanums ist seinem letzten Sinn nach *identisch* mit den δύο φύσεις des Chalcedonense.

Der Protestantismus kann sich mit diesem Begriff der Natur nicht abfinden. Nimmt er ihn auf (wie etwa Severus von Antiochien den φύσις-Begriff), so wird er ihm unter der Hand dialektisch. « Natur heißt bei Calvin . . . die ursprüngliche Schöpfung. »[1] Aber diese ursprüngliche Natur existiert als solche nicht mehr, — gerade im Menschen nicht. In ihm « gewinnt die *Doppelsinnigkeit des Naturbegriffs*, daß er zugleich ein positiver und ein negativer ist, ihren Höhepunkt. Calvin kann *beides sagen:* die Sünde ist Unnatur, widernatürlich. Oder die Sünde ist eben der Ausdruck der menschlichen Natur »[2]. *Wir* können, wenn wir an einem echten Begriff festhalten wollen, uns *diese* Doppelsinnigkeit nicht erlauben : Natur kann nicht die Gnade das eine Mal ein-, das andere Mal ausschließen.

Umgekehrt aber kann der Begriff der Natur, der das Wesen des Geschöpflichen ausdrückt, auch nicht *neutral* sein gegenüber philosophischem und theologischem Gebrauch. Es kann zwar die Theologie sich des philosophischen Naturbegriffs zu ihren Zwecken bedienen, sie wird aber, wenn sie selbst das Wesen des Geschöpflichen zu bestimmen sich anschickt, einen andern Blickwinkel haben, als die

[1] *Emil Brunner,* Natur und Gnade (1935) 24.
[2] Ebd. 24. (Von mir gesperrt.)

Philosophie. Wir besäßen andernfalls eine gegenüber Philosophie und Theologie *neutrale* Zone des Denkens, und damit einen beide übergreifenden Standpunkt. Da dieser aber durch das Wesen der Theologie ausgeschlossen ist, bleibt nur übrig, eine gewisse Analogie im Gebrauch des Naturbegriffs anzusetzen. Diese Analogie muß die Mitte darstellen zwischen einer (notwendig pantheistischen) Metaphysik, die zwischen Philosophie und Theologie nicht unterschiede, und einer radikal-protestantischen Dialektik, für die der Naturbegriff in zwei unterschiedene Begriffe auseinanderfiele. Auch im Chalcedonense war daher φύσις ein analoger Begriff : er umspannte dort ausdrücklich göttliche und menschliche Natur, deren eine ein universale concretum (kein genus über den göttlichen Personen !), deren andere ein universale abstractum ist. Der Naturbegriff zwischen Tridentinum und Vatikanum umfaßt nun aber ebenso ausdrücklich menschliches Denken und göttliche Offenbarung. Er wird also sowohl als philosophischer wie als theologischer Begriff gebraucht. Daß zwischen beiden Möglichkeiten des Gebrauchs Analogie herrscht, das wird zu zeigen sein. Wäre der Naturbegriff nicht analog, so wäre in seiner Eindeutigkeit ein Punkt gegeben, von dem aus sich Philosophie und Theologie überblicken, regeln, in eine eindeutige Beziehung bringen ließen. Sie wären eingebaut und absorbiert in *einer* « Metaphysik » (wie etwa bei Hegel). Damit hätte die Theologie aufgehört Glaubenswissenschaft zu sein, und die Offenbarung selbst wäre nicht mehr Offenbarung. Vom Postulat eines (nur) analogen Naturbegriffs aus gewinnen wir so auch unmittelbaren Vorblick in das Problem der *Analogie zwischen Philosophie und Theologie* selbst. Um auch hier das « Gesamt-System » zu vermeiden, das so oder so die Beziehung zwischen Gott und Geschöpf zu einer Identität verabsolutieren würde, wird man nur *den* Weg gehen können, der diese Beziehung *nicht* restlos in Theologie und nicht restlos in Philosophie auflöst. Eine Theologie, die die Philosophie restlos *in sich* enthielte und somit das Philosophische aus sich selbst *deduzieren* könnte, wäre nicht nur theologia gloriae, sondern « theologia Dei », « cognitio matutina », « Gnosis ». « Ideenschau ». Sie wäre jedenfalls nicht mehr « Glaubenswissenschaft ». Auf der andern Seite ist es unmöglich, daß die Theologie als Wissenschaft von der end-gültigen Ordnung der Welt, wie Gott sie bestimmt, die Philosophie, die eben auf diese letzte Ordnung hin *zielt* (als *Philo*sophie), aus sich heraus entlassen und außer sich in einem gleichgültigen Nebeneinander belassen könnte. Es muß die Theologie, indem sie die Philosophie nicht in sich absorbiert (theologia supponit philo-

sophiam), dieselbe doch auf ihre Ebene transponieren (elevat) und ihr damit ihren entscheidenden Sinn geben (perficit).

Das Geflecht zwischen diesen drei Begriffen (supponit — elevat — perficit) ist so wenig eine Systematisierung der Beziehung zwischen Natur und Gnade, daß sie diese vielmehr gerade endgültig unmöglich macht. Die Nichtreduzierbarkeit von Philosophie und Theologie auf *ein* System ist Ausdruck (und zwar *notwendiger* Ausdruck) der Analogie.

B. Der Naturbegriff in Philosophie und Theologie

Gehen wir vom Problem des Baius aus: Adam ist, wie die Kirche lehrt, von Gott « zu seinem Bild und Gleichnis » erschaffen worden. Er hat zu seiner « Ausstattung » Leib und Seele, Verstand, Freiheit und Gemüt, sinnliche Triebe, Herrschaft über diese und die ganze sinnliche Natur, Unsterblichkeit, Leidlosigkeit, Gerechtigkeit vor Gott und das Wohlgefallen (die Gnade) Gottes an ihm erhalten. Er war dazu bestimmt — und dies war seine *einzige* Bestimmung — in diesem Stande der Gerechtigkeit zu verbleiben und dafür die unmittelbare Anschauung Gottes zu erlangen. In all diesen Eigenschaften, Bestimmungen und Beziehungen war Adam ein einheitliches, innerlich höchst zusammenhängendes Wesen, eine planvolle « Natur ». Und eben diese « Natur » sollte nun zerspalten werden in einen Dualismus von Natur und Über-natur? Wir fragen: von *woher* erhebt sich die Notwendigkeit einer solchen Unterscheidung? Etwa vom *philosophischen* Begriff der Natur her?

Der philosophische Begriff der Natur, grundgelegt bei Aristoteles und ausgebaut von der Stoa und der Scholastik, versteht unter Natur « zunächst den Ursprung eines Wesens durch Zeugung, und sodann dasjenige, was in der Zeugung mitgeteilt wird, ... also die *spezifische Wesenheit*, ... zunächst und formell insofern, als sie *Prinzip eines bestimmten Tuns oder Leidens* (principium motus), besonders einer bestimmten *immanenten* Tätigkeit ist, also eine der Konstitution der Wesenheit entsprechende Beschaffenheit derselben in Hinsicht auf bestimmte Lebensfunktionen » (Scheeben) [1]. Der Naturbegriff ist demnach sowohl statisch (Wesenheit) wie dynamisch-teleologisch, sofern er die Natur aus ihrem *Sinn* und ihrem Wirken, d. h. aus ihrer Finalität erklärt und im weiteren, als gleichsam abgestufte, entferntere Umkreise, alles das zu ihr rechnet, was an Um- und Mitwelt ihrem Bestand unent-

[1] Dogmatik, II 240.

behrlich und zugeordnet erscheint. So gehört zur Natur des Vogels nicht nur das abstrakte Vermögen zu fliegen, sondern der Flug (und somit die Luft); nicht nur das Verlangen nach Nahrung und das Aufnehmen-können einer solchen, sondern auch das Finden und das faktische Verdauen und also die Existenz solcher Nahrung; nicht nur das Junge-haben-können, sondern auch das faktische Junge-haben. Natürlich nicht in dem Sinn, als ob alle einzelnen Möglichkeiten und Anlagen des Tieres nun auch in jedem Individuum seiner Gattung zur Verwirklichung kommen müßten. Wohl aber so, daß der teleologische und dynamische Plan seines Wesens, — eben seine « Natur » — nur in einem als *wirklich* gedachten bzw. vorausgesetzten Weltzusammenhang denkbar ist. Dieser teleologische und dynamische Plan ist sosehr der eigentliche Kern der « Natur », daß sie anders als von diesem Sinn her gar nicht erfaßt werden kann. Der Umkreis der Finalität (z. B. die Mit-Menschen für den einzelnen Menschen) ist bei der Bestimmung der Natur ebenso primär mitgesetzt, wie das sich in diesem Umkreis auswirkende, in ihm sich « bildende » und aktuierende dynamisch-aktive Vermögen. Zur vollen logischen Konstitution der Natur gehört analytisch auch alles, was diese Natur wesenhaft zu ihrem Bestand « fordert ». Es ist also unmöglich, sich auch nur *logisch* einen Moment zu denken, in dem eine Natur bloß « statisch » und nicht zugleich auch dynamisch konstituiert wäre. Wenn ich daher als zu einer Natur gehörig (« naturnahe ») all das rechne, was « constitutive, consecutive und exigitive » dazu gehört, so ist das eine philosophisch richtige Formulierung des aristotelischen Begriffs der Natur.

Warum sollte nun aber, fragt Baius, dieser Begriff nicht auch auf die dynamische Einheit des Wesens Adams angewendet werden können? Die Finalität dieser Natur beruht auf ihrer Bestimmung zum Kind Gottes und zu Gottes unmittelbarer Anschauung. Innerhalb dieses finalen Raums liegen « consecutive und exigitive » alle Mittel und Wege bereit, dieses Ziel auch zu erreichen: ein durch die Gnade Gottes erleuchteter Verstand und gestärkter Wille, Glaube, Hoffnung und Liebe, ein klares Corpus göttlicher Gebote und Verbote usw. Sollte Adam nicht geradezu der Höchstfall und Prototyp einer dynamisch-teleologisch geordneten Natur sein? Vom rein Philosophischen her (das von Theologie nichts wüßte) wäre dagegen nichts einzuwenden. Wie ein griechisches Denken vor Chalcedon nie auf den Gedanken gekommen wäre, die φύσις als solche nicht auch als ὑπόστασις zu verstehen (ja beide sogar als identisch denken *mußte*, weil Personalität

eben den *Kern* jenes geistigen teleologischen Plangebildes ausmacht, das in seiner Ganzheit menschliche φύσις heißt!), so hätte vom rein Philosophischen her niemals eine solche Begrenzung des Naturbegriffs aufgestellt werden können, wie sie die katholische Theologie seit Baius dennoch gefordert hat. Wenn sie sie fordern mußte, — und das *mußte* sie allerdings — so konnte dies nur auf Grund einer völlig neuen, theologischen Einsicht geschehen. Diese Einsicht, die quer durch die Definitionen der Philosophie hindurchschnitt, war die Offenbarungs-Erkenntnis, daß die Berufung eines Geschöpfs zur Anschauung Gottes, sowie alles, was teleologisch auf dieses Ziel hingeordnet oder allein um seinetwillen verliehen ist und existiert, nie und nimmer im Sinn einer bloß philosophischen, d. h. vom Weltsein als solchen ausgehenden Betrachtungsweise ausgelegt werden darf. Warum nicht? Etwa auf Grund einer philosophisch zu begründenden Ausnahme vom allgemeinen Begriff der Natur? Aber worin sollte denn eine solche Begründung liegen? Nein, sondern einzig auf Grund der *nur* theologisch gewinnbaren Einsicht, daß die Berufung zur Anschauung Gottes, d. h. jene Selbsterschließung des Schöpfers, welche eine innere Teilnahme an der göttlichen Natur, am göttlichen Leben, Denken, Lieben und Schaffen verspricht und vermittelt, keinesfalls als aus dem *Wesen* eines *Geschöpfs* ableitbar gedacht werden darf. Wäre dem so, wäre ein Geschöpf denkbar, dem Gott sich in dieser Weise gnädig erzeigen *müßte*, so wäre es wesensmäßig kein bloßes Geschöpf. *Wenn* Gott sich erschließt, so kann er sich nur in voller Freiheit erschließen. Wenn also die Anschauung Gottes zum Ziel eines Geschöpfs gemacht und damit dessen ganzes Wesen auf dieses Ziel hin ausgerichtet und ausgerüstet wird, so kann dies zwar mit dem aristotelischen dynamischen Naturbegriff *ausgedrückt* werden (es steht der Theologie durchaus frei, sich des Begriffs zu bedienen, wie die Väter es taten), man wird sich aber klar sein müssen, daß diese Anwendung nur eine *analoge* sein kann.

Die meisten Lehrbücher katholischer Dogmatik geben zunächst den philosophischen Begriff der Natur: « Naturale est quidquid pertinet ad naturam aut constitutive aut consecutive aut exigitive. »[1] In dieser Definition wird offenbar der Begriff natura als bereits definiert vorausgesetzt, nämlich als statisch-dynamischer Wesens-Plan eines Seienden. Die Definition des Adjektivs naturale wiederholt dann lediglich noch

[1] *Lercher*, Institutiones Theologiae dogmaticae (3. Ed. 1940), II 344. Das gleiche Axiom wiederholen alle neueren theologischen Lehrbücher.

einmal die vorausgesetzte des Substantivs. Diese Definition könnte nun, wie das Beispiel Augustins und der Väter gezeigt hat, an sich auch zur Beschreibung des theologischen Datums der begnadeten Natur angewandt werden. Es wäre dies ein Beispiel unter vielen andern für die Verwendung philosophischen Begriffsmaterials durch die Theologie. Aber gerade diese Verwendung soll ja vermieden werden. Zu diesem Zweck muß also der Begriff der Gnade negativ gegen den philosophischen Naturbegriff abgegrenzt werden: « Supernaturale est quidquid *non* pertinet ad naturam aut constitutive aut consecutive aut exigitive. » Diese Abgrenzung ist nun zwar in sich durchaus legitim, aber unter einer Bedingung: daß nämlich das Supernaturale im *weitesten* Sinn gefaßt werde (supernaturale late dictum), als noch indifferent gegenüber (theologisch verstandener) Natur und Übernatur. Man erhält dann einen Sachbereich, in den die Gnade zwar « materiell » fällt, in dem sie aber gerade nicht formell gegen theologisch verstandene Natur sich abgrenzt. Der theologisch relevante Naturbegriff ist demnach letztlich nicht aus dem philosophischen zu gewinnen. Um ihn zu erhalten, muß bereits anderswoher bekannt sein, was Gnade und Offenbarung in sich selbst sind und wie *sie selbst* sich gegen den Bereich abgrenzen, den wir — nunmehr theologisch — Natur nennen können. Andernfalls (wenn nämlich die angeführte Naturdefinition der Philosophie zur theologischen Abgrenzung benützt wird) würde « Natur » in einem doppelten, nämlich innerlich analogischen Sinn angewendet. Um diesen « Mangel » zu kompensieren, sind denn auch die Lehrbücher genötigt, ergänzend den (theologischen) Naturbegriff von der Definition der *Gnade* (als supernaturale stricte dictum) her zu bestimmen. Und anders als in dieser doppelten Sicht (von unten nach oben und von oben nach unten) läßt sich der Begriff in der Tat auch gar nicht klären. Nur wird in den meisten Darstellungen seine Analogie selbst nicht vollends deutlich [1].

[1] Auch bei *Scheeben* steht es nicht anders. Während er (a. a. O. 241) die Natur im Sinne Augustins als jene Wesenheit beschreibt, « die vollkommen der göttlichen Idee entsprach », wird gleich darauf die Natur im modernen Begriff (242) als jenes Wesen definiert, ohne das sein Inhaber « weder der Absicht des Schöpfers entsprechen noch seine eigene Befriedigung finden kann », das Übernatürliche als das, was « weder in der Natur (!) der Engel und Menschen vermöge ihrer wesentlichen Konstitution ihr Prinzip haben, noch zur Erreichung ihrer wesentlichen Bestimmung beansprucht werden » kann. Die Frage ist aber, warum diese « Absicht des Schöpfers » nicht mit jener « göttlichen Idee » vom Menschen übereinfallen kann.

Sehr lehrreich ist die Darstellung bei dem zu Unrecht heute vergessenen oder doch von Scheebens Ruhm überschatteten *J. B. Heinrich* (Dogmatik, 2. Aufl. 1888,

Wenn etwa Pohle « gleich zu Anfang eine ... wissenschaftliche Herausarbeitung » des Naturbegriffs fordert, « um später den Gegensatz der Übernatur richtig konstruieren zu können » [1], und nach Erledigung dieses Anliegens feststellt : « nun können wir das Wesen des Übernatürlichen aus seinem spezifischen Gegensatz zur Natur ableiten » [2], so ist entweder dieses « Übernatürliche » ein philosophischer Begriff, unter den sehr viel (theologisch) Natürliches fallen würde, oder es ist — falls es wirklich das theologisch Übernatürliche wäre — nicht aus dem Gegensatz zur Natur (dies wäre ja Rationalismus !) deduziert. Auch Bartmann setzt mißverständlicherweise das « Hauptmoment » des Gnadenbegriffs nicht in das materielle Moment, das « Wohlwollen Gottes an sich », sondern ins formelle : daß « ihm keinerlei Rechtsanspruch auf seiten des Menschen entspricht » [3].

Wie steht es überhaupt mit diesem « *Anspruch* » als Kriterium für den Gehalt des Begriffs der Natur ? Unter dem Gesichtspunkt des « Anspruchs » ist zweifellos die ganze Schöpfung und ihre Ordnung freie Gabe Gottes, auf die ja kein Geschöpf « Anspruch » hat. Und selbst wenn diese Schöpfung aus purer Gnade einmal als gesetzt gedacht wird, bleibt innerhalb ihrer ein weitester Spielraum für « Gnade ». Palmieri zählt fünf Momente auf, die diese « Gnade » beleuchten

Bd. 5, 368 ff.). Er beginnt wie üblich mit der Darstellung der Vieldeutigkeit des Naturbegriffs und sucht alle nichttheologischen Bedeutungen auszuschalten : z. B. Natur als Gegenbegriff zu Nichtsein, zu Zufall, zu Akzidens, zu Freiheit, zu Sittlichkeit, zu Geist, zu Gott, zu Wunder, zu Sünde. Unter den *auszuschließenden* Bestimmungen findet sich auch folgende : « Unter Natur und natürlich versteht man auch das von der Natur eines Wesens Geforderte und ihm deshalb Geschuldete (naturae debitum), ... was zum *Bestande* und zur *Betätigung* seiner Natur und zur Erreichung seiner natürlichen Bestimmung notwendig ist » (375). Dann aber heißt es doch wieder (381) : « Hienach ist das Übernatürliche eine der Natur eines Geschöpfes hinzugefügte und seiner natürlichen Bestimmung nicht geschuldete göttliche Gabe — ein datum naturae superadditum et non debitum. » Heinrich hat freilich zwischen diese beiden sich ausschließenden Bestimmungen den erklärenden Satz gestellt : « Wenn wir in der Theologie von der natürlichen ... Ordnung reden, so wird der Name *Natur* natürlich nicht in einer der genannten Bedeutungen, sondern im Gegensatze zur Übernatur ... verstanden. *Hiernach ist alles natürlich, was nicht in diesem eigentlichen Sinne übernatürlich ist* » (377). Auch dies ist nun freilich eine Tautologie, aber eben diese Tautologie, die wenigstens das theologische Moment *sicherstellt*, rettet den vorhergehenden Satz davor, eine nichtssagende Tautologie zu sein.

[1] « Natur und Übernatur », in : Religion, Christentum, Kirche. Hrg. von Esser-Mausbach (1911), I 318.

[2] Ebd. 324.

[3] Dogmatik (4.-5. Aufl. 1921), II 3.

können : 1. Jede Gewährung des Natur-« notwendigen » hat unendliche Steigerungs*grade*, deren jeder dem geringeren gegenüber als « Gnade » erscheinen kann. 2. Der faktische ungeheure *Reichtum* der Schöpfung, z. B. der dem Menschen zugeordneten Tiere und Pflanzen, hat als solcher einen spezifischen « Gnaden »-Charakter. 3. Vieles, was der menschlichen Natur überhaupt entspricht, ist nicht auch dem einzelnen Individuum gesollt, z. B. leibliche und geistige Integrität, Wohlstand usw., zumal gewisse Naturgesetze es ausschließen, daß jedes einzelne Individuum dieser Güter teilhaftig werde. Sie sind für den Einzelnen in eminenter Weise « Gnade ». 4. Gott hätte auf mannigfache Weise die Welt ordnen können ; daß er gerade *diese* Gesamtordnung wählte, die dem Ganzen wie dem Einzelnen so viele Wohltaten zukommen läßt, ist gewiß auch als « Gnade » zu bezeichnen. 5. Endlich ist die ganze, der Dynamik einer Natur als solcher notwendig zugeordnete Umwelt faktisch stets kontingent und hat so, im Einzelnen betrachtet, « gnadenhaften » Charakter [1]. Nimmt man diese Momente zusammen, so wird klar, daß der « Anspruch », von dem hier die Rede sein kann, überhaupt nicht den *ethischen* oder *juridischen* Anspruch eines bereits konstituierten Subjekts besagen kann (denn daß es das besitzt, worauf es « Anspruch » erheben kann, das liegt bereits *analytisch* in seinem Subjekt- und Natursein beschlossen !), sondern einzig auf den *logischen* Zusammenhang dieses Naturseins selbst sich bezieht. Dieser Zusammenhang aber ist mit der primären Schöpfungstat Gottes selber gegeben, auf die niemand Anspruch hat und auf Grund derer auch niemand einen Anspruch erheben kann. Die Dinge liegen vielmehr gerade umgekehrt. Der Einzige, der auf Grund der Schöpfung einen Anspruch erheben kann und muß, ist, wie Thomas überlegen ausführt, Gott selber, in dessen Anspruch an die Kreatur jeder « Anspruch » dieser an Gott sich restlos aufzugeben hat [2]. Jeder « Anspruch » der Kreatur, auch schon

[1] *Palmieri,* Tractatus de Gratia Divina actuali (1885), 7-8.

[2] Potest intelligi duplex debitum : unum quidem ex merito proveniens, quod refertur ad personam, ... aliud ... secundum conditionem naturae, puta, si dicamus, debitum esse homini, quod habeat rationem et alia, quae ad humanam pertinent naturam. Neutro autem modo debitum dicitur propter hoc, quod Deus creaturae obligetur, sed potius, in quantum creatura debet subjici Deo, ut in ea divina ordinatio impleatur ; quae quidem est, ut talis natura tales conditiones vel proprietates habeat. (*Thomas* I-II q. 111 a. 1 ad 2.) *Oder noch schärfer :* Est autem duplex ordo considerandus in rebus. Unus, quo aliquid creatum ordinatur ad aliud creatum, sicut partes ordinantur ad totum ... et unaquaeque res ad suum finem. Alius ordo, quo omnia creata ordinantur in Deum. Sic igitur et debitum attendi potest dupliciter in operatione divina : aut secundum quod aliquid

in der Ordnung der Schöpfung, ist faktisch von göttlicher Gnade immer bereits so sehr überboten, daß sich diese Gnade selbst in einen Anspruch an die Kreatur verwandelt. Die Redeweise vom « Anspruch » (auf die Natur, die sich ohnedies schon hat), bzw. vom « Nicht-Anspruch » (auf die Offenbarung, von der die Natur als Natur nichts weiß und auf die sie also weder Anspruch noch Nicht-Anspruch erheben kann) reduziert sich damit praktisch auf das einzige *theologische* Faktum, daß die Gnade der Kindschaft Gottes nicht im Begriff des Geschöpfs liegen kann, daß sie sogar in einem gewissen Gegensatz dazu stehen muß. Geschöpfsein als solches heißt Knechtsein, Gnade heißt Freiheit, Kindschaft und Freundschaft. Die Offenbarung Gottes, die darin liegt, daß er Geschöpfe hervorbringt, ist keinesfalls begrifflich identisch mit jener Offenbarung Gottes, darin er diese Geschöpfe zur Teilnahme an seinem persönlichen, inneren, göttlichen Leben erhebt.

Die positive Definition der Gnade kann nur durch die Gnade selber gegeben werden; was Gott innerlich ist, das muß er selbst offenbaren. Die Kreatur kann sich diesem ihr Unbekannten gegenüber nicht selbst abgrenzen und darum auch nicht wissen, worin sie sich (als theologisch verstandene bloße « Natur ») von ihm unterscheidet. So hat auch keine von der Welt zu Gott aufsteigende Philosophie, auch nicht die Mystik eines Plotin, diese Unterscheidung, die nur im Licht der Offenbarung sichtbar wird, von sich aus vollziehen können. Nicht einmal dann vermochte sie es, wenn das, was dort χάρις heißt, schon vom Licht dieser Offenbarungswirklichkeit getroffen sein konnte. Muß demnach Gnade im eigentlichen Sinn streng « von oben nach unten » verstanden werden, so genügt zu ihrer Bestimmung dann auch nicht das Moment des Ungeschuldetseins. Auch die Schöpfung selbst und vieles innerhalb ihrer ist ungeschuldet. Nicht die (Nicht-)Bezüglichkeit auf ein Subjekt außer Gott entscheidet über das Wesen der Gnade, sondern die Gnade

debetur Deo, aut secundum quod aliquid debetur rei creatae; et utroque modo Deus debitum reddit. Debitum enim est Deo, ut impleatur in rebus id, quod eius sapientia et voluntas habet, et quod suam bonitatem manifestat; et secundum hoc justitia Dei respicit *decentiam* ipsius [nicht etwa den « Anspruch » der Kreatur !], secundum quam reddit *sibi*, quod *sibi* debetur. Debitum etiam est alicui rei creatae, quod habeat id, quod ad ipsam ordinatur, ... et sic etiam Deus operatur justitiam, quando dat unicuique, quod ei debetur secundum rationem suae naturae et conditionis. *Sed hoc debitum dependet ex primo*, quia hoc unicuique debetur, quod est ordinatum ad ipsum secundum ordinem divinae sapientiae. Et licet Deus hoc modo debitum alicui det, non tamen ipse est debitor, *quia ipse ad alia non ordinatur, sed potius alia in ipsum.* » (I q. 21 a. 1 ad 3.)

als Teilnahme am Leben Gottes hat (sekundär, aber notwendig) *auch* den Charakter des Ungeschuldetseins mit der Schöpfung gemeinsam.

Wir werden daher den theologischen Begriff der Natur primär von der Gnade her zu bestimmen haben. « Natura consistit in ea aggregatione rerum, quae ab ordine supernaturali et gratia dividitur » (Ripalda) [1]. « Hiernach ist alles natürlich, was nicht in diesem eigentlichen Sinne übernatürlich ist » (Heinrich) [2]. In jenem « dividitur » liegt beschlossen, daß « Natur » in der faktischen Weltordnung jeweils aposteriori, durch *Substraktion*, aus einem zunächst gegebenen Ganzen herausgetrennt, « abstrahiert » werden muß. Was zu jener teleologisch ganzheitlichen « Natur » Adams gehört, die auf Gottes Anschauung ausgerichtet und dazu bis ins Einzelne eingerichtet war, ist nicht apriori, von unten her, auszumachen. Der Philosoph weiß nicht, was im theologischen Sinne « Natur » ist. Vielmehr gilt, daß deren Teleologie in ihrem statisch-dynamischen Sinnzusammenhang (also gerade in dem, was den philosophischen Naturbegriff begründet) jedenfalls nicht im theologischen Sinne Natur, natürlich, naturbegründend ist.

Was verbürgt nun aber, daß zwischen dem philosophischen und dem theologischen Begriff der Natur auch wirklich « Analogie » besteht und nicht etwa reine Disparität ? Könnten nicht beide vielleicht ein völlig verschiedenes Sachgebiet decken ? Diese Frage ist gerade angesichts der sehr realen Schwierigkeiten, den theologischen Sachbereich der Natur abzugrenzen, durchaus berechtigt. Gehört z. B. die Auferstehung des Leibes zur « Natur » ? Welches Verhältnis von Sinnlichkeit und Vernunft, welches Maß von Leid, welche Art von Lebensbegrenzung (Tod) gehört zur « Natur » ? Und doch weisen gerade solcherlei Fragen darauf hin, daß eine *gleiche* Sache von beiden Seiten visiert wird, z. B. das Wesen Mensch. Nur wird es einmal mit dem Auge der « Vernunft », das andere Mal mit dem Auge des Glaubens betrachtet, und somit unter anderem Gesichtspunkt gesehen. Denn das materielle Objekt, das die « Vernunft » vor sich hat, ist gerade *nicht* die « bloße » Natur, sondern die je schon erhöhte. Und so wird auch der Blick der Vernunft nicht der Blick einer ratio pura sein, sondern der Blick einer je schon in der Teleologie des Glaubens oder Unglaubens stehenden ratio. Der Glaube dagegen, der nach der Natur (im Gegensatz zur Gnade) forscht, wird in dem konkreten Wesen Mensch jene Züge

[1] De ente supernaturali I. d. 1, s. 1 u. 9.
[2] Dogmatik, a. a. O. 377.

zu entdecken suchen, die ihm auf Grund seiner Geschaffenheit in Absehung von seiner Berufung zur Teilnahme am Leben Gottes zukommen. Die « Vernunft » wird also unbewußt theologisch denken, der Glaube wird dagegen bewußt das rein Philosophische suchen. Er wird als Einsicht suchender Glaube die Gebiete scheiden, um das komplexe Konkrete in seinem Aufbau zu begreifen. Er wird in diesem theologischen Ton die Begriffe der Philosophie gebrauchen, aber in jener kritischen Transposition, die wir beschrieben. Dieser Gebrauch aber ist kein willkürlicher, denn der Gegenstand, der hier angezielt wird, ist ja eben jenes Geschöpf, dessen immanente Gesetze die Vernunft zu formulieren bestrebt ist.

Dieser Gegenstand kann nun aber anderseits aus dem Glauben nicht deduziert werden, sowenig wie aus der Gnade. Gnade ist Gnade *für* eine Natur und *an* einer Natur. Und insofern setzt sie eine Natur *voraus* (im logischen Sinn, nicht notwendig im zeitlichen Sinn). Aber insofern Gnade ergeht und diese Natur ergreift, ist sie auch schon die begnadete, selbst transponierte Natur. Natur existiert dann konkret jeweils im transponierten erhobenen « Modus » der Gnade, aber das Subjekt, das in dieser Transposition sich befindet, ist kein anderes (non alter) als das Subjekt der Natur, auch wenn es darin anders (aliter) geworden ist.

In diesem « aliter, non alter » liegt das ontologische fundamentum in re der gnoseologischen Analogie im Naturbegriff. Beide Analogien decken sich nicht einfachhin, sonst würden wir, wie Hegel, aus der « Bewegung des Begriffs » in idealistischem Sinn eine « Bewegung des Gegenstands » ableiten können. Eine solche idealistisch-dynamische Ontologie liegt uns völlig ferne. Die Analogie im Begriff kann sich im kreatürlichen Denken gerade *nicht* mit der im Gegenstand zur identischen Deckung bringen lassen, sonst wäre es nicht — Analogie ! Vielmehr ist zu sagen : Die Analogie im Begriff drückt *einerseits* zwar einen bestimmten objektiven Vorgang im Gegenstand aus, nämlich die geheimnisvolle « Bewegung », die sich im Axiom « gratia extollit — perficit — non destruit naturam » ausdrückt, *anderseits* aber ist sie auch der Ausdruck dafür, daß kein menschlicher Begriff diesen seinshaften Vorgang eindeutig, überblickbar, neutral, univok, so wie er sich im Blick Gottes darstellt, nachzeichnen kann. Das Geheimnis bleibt offen, der Glaubensstandpunkt läßt sich mit dem des natürlichen Wissens nie zur letzten Deckung bringen.

Wir könnten also, um abschließend noch einmal auf die übliche Definition der Natur und die daraus abgeleitete negative Abgrenzung

der Übernatur zurückzublicken, feststellen, daß diese negative Definition (« nec constitutive etc. ») selbst innerlich analog ist. Der Nicht-« Anspruch », von dem hier in beiden Fällen die Rede ist, läßt sich zwar unter *einen* Begriff zusammenfassen, der aber innerlich analog bleibt. So verhält sich, um ein Beispiel zu nehmen, der Nicht-Anspruch eines Menschen auf die volle Selbsterschließung eines andern Menschen — die ja immer in dessen freies, liebendes Ermessen gestellt ist — innerlich analog zum Nicht-Anspruch aller Kreatur auf die Selbsterschließung Gottes in seiner gnädigen Offenbarung. Es besteht hier wahre Analogie, sofern zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Subjekt selbst wahre Analogie besteht. Und insofern darf die Formel « nec constitutive etc. » in einem erlaubten, wenn auch überschwänglichen Sinn, auf das Verhältnis der Gnade ausgedehnt werden. Es besteht aber *nur* Analogie, insofern der (theologisch verstandenen) bloßen Natur das eigentliche innere Wesen der Gnade, die Intimsphäre Gottes, gar nicht bekannt wird, und auch *nachdem* Offenbarung faktisch ergangen ist, deren innere, unaufhebbare und immer neue Gratuität sich *primär* aus dem Charakter der Göttlichkeit der Gnade selbst und erst sekundär und nachfolgend aus der Unmöglichkeit für die Kreatur herleitet, diesem freiesten aller Geschenke in irgendeinem Sinne « anspruchsvoll » gegenüberzutreten. Weil Gnade *Gnade* ist, darum ist sie — Gnade, nicht Natur.

C. Der formale Naturbegriff

Diese Analogie des Naturbegriffs gilt es im folgenden nun tiefer zu erfassen und zu klären. Wir haben dabei auszugehen vom *theologischen* Begriff, weil allein von ihm aus die Beziehung zwischen Natur und Gnade einsichtig zu machen ist. Im Licht des Glaubens und seiner Sicht der Natur vermag dann auch der philosophische Begriff der Natur zur Klärung beizutragen.

Der theologische Begriff ist ein primär negativer, ausscheidender, abgrenzender. Natur ist das, was *nicht* Gnade ist. Sie ist jener « Vorhof », der dem Tempel vorgelagert ist, das « Diesseits », das « Noch-nicht » der Gnade, ein Bezirk, der als solcher erst von der Gnade her erkennbar wird. Was ist nun dieses aus dem Tempel Ausgeschiedene, dieses Negativum der Gnade ? Läßt es sich inhaltlich *als solches* festlegen ? Wir müssen es in jenem *Minimum* zu erfassen suchen, das sich in jeder möglichen Situation, in der Gott sich einem Geschöpf offenbaren wollte, verwirklicht zeigen muß. Dieses Minimum kann aber offenbar nirgends

grundgelegt sein als in der Analogia entis. Wenn Offenbarung sein soll, dann kann sie nur ergehen von Gott zu Geschöpf; zu einem Geschöpf, das als solches gerade in seinem Begriff Offenbarung *nicht* einschließt. Wer aber Gott und Geschöpf sagt, der sagt (wie wir im ersten Aufsatz sahen) Analogia entis. Die « Natur », die sich die Gnade voraussetzt, ist also das Geschöpfsein als solches. Wir nennen diesen Begriff der Natur den *formalen Naturbegriff* [1]. Insofern nun aber Offenbarung des inneren Lebens Gottes eine aufnehmende Person (im Sinne von Selbstbewußtsein) voraussetzt — Gott kann sich als Person nicht Steinen, Pflanzen oder Tieren offenbaren — begreift der formale Naturbegriff als « Vorhof » der Gnade auch die Bestimmung des Selbstbewußtseins in sich. Dieses Minimum ist darum die Voraussetzung aller Gnade, weil seine *Necessität* der *Faktizität* aller Offenbarung vorausliegen muß. *Indem* Offenbarung ergeht, hebt sich Natur von ihr als der Vorraum ab, der als solcher nicht selbst Gnade ist. Indem das unbegreiflich freie Geschehen der Gnade sich vollzieht, wird deutlich, daß dieses Freie eben frei ist und nicht sein *muß*. Die Necessität, die darin als vorausgesetzt aufscheint, ist nun freilich selbst keine absolute, von Gottes majestätischer Entscheidung unabhängige. Denn auch diese Necessität hängt, ebenso wie jene Freiheit, an der Freiheit der Entscheidung Gottes, ob überhaupt eine Welt sein soll. Ob sie sein soll, darüber *entscheidet* Gott. Aber *wenn* er sich dafür entscheidet, dann kann diese Entscheidung nur die Form der Analogia entis haben, die im « Wesen » Gottes selbst begründet ist [2]. Geschöpfe kann es nur als — eben geschaffene, abhängige, relative, nichtgöttliche Wesen geben, Wesen aber, die *als* Geschaffene dem Schöpfer nicht völlig unähnlich sind. Und, wenn es geistige Wesen sind, nur so, daß dieses Ontische auch ein Noetisches ist: daß sie also, auch in allem Nichtwissen, in aller Verblendung und in aller Verleugnung, denkend an Gott stoßen, das cogitor zur Form ihres cogito haben. Sonst wären sie nicht Geschöpfe [3].

[1] Wir nähern uns damit Brunners Begriff der formalen imago, ohne daß sich indes die Begriffe deckten.

[2] Wir werden gut tun, den « gefährlichen Satz », den Barth hier « wagen » zu müssen glaubt, gerade nicht zu wagen: Daß es Gott gefallen haben könnte, sich « unter irgendeiner Preisgabe oder doch Minderung seiner Gottheit » zu offenbaren (D 2, 44).

[3] Damit ist aber auch implicit gesagt, daß die « Necessität » des Philosophischen, auf der die « Kontingenz » des Theologischen aufruht, nicht eine Art Fundament ist, worauf sich dieses letzte nun doch reduzieren würde. Theologie ist kein « Überbau » der Philosophie. Sondern indem sich die Necessität in ihrer

Man könnte geneigt sein, die Analogia entis auf Grund des Gesagten so zu deuten, daß die « Natur » darin das Moment der Unähnlichkeit (des Nicht-Gott-seins), die Gnade aber das Moment der Ähnlichkeit (der Teilnahme) darstelle. Das wäre eine völlige und sehr gefährliche Verkennung des Tatbestandes, die uns geradenweges zu Baius zurückführen würde. (Auch Barths Theologie baut weitgehend auf dieser Deutung auf.) Das Geschöpf ist nicht auf Grund seiner Natur *als* Geschöpf Gott unähnlich, sondern dem « je unähnlicheren » Gott ähnlich. Die Gnade ihrerseits betont zwar freilich die Ähnlichkeit (die begründet ist in der participatio divinae naturae), aber sie vollzieht sich konkret nicht als Entrückung des Menschen aus der Welt zu Gott, sondern als Abstieg Gottes in die Welt, nicht nur in die betonte Kreatürlichkeit (des « Knechtes Gottes »), sondern sogar in die « forma peccati », in das naturhaft Unähnlichste zu Gott. Weder hebt also die theologische Analogie die philosophische auf, noch vollendet sie sie in dem Sinn, daß sie sie erst in der theologischen als echte Analogie konstituierte, als ob sie nicht schon als philosophische selbst Analogie wäre. Ja, sie bringt sie gerade als *philosophische* endgültig ans Licht, indem in ihrem Licht endgültig klar wird, *was* Ähnlichkeit hier heißen kann (nämlich Teilnahme und Sohnschaft) und bis wohin die Unähnlichkeit gehen kann (nämlich bis zur Gottverlassenheit Gottes selbst). Trotzdem wird man mit Recht sagen dürfen : die Natur *betont* den Abstand, die Gnade *betont* die Gemeinschaft. Denn daß Gnade « nur » Gnade ist und nicht zu Natur wird (nämlich zu naturhaftem Teilnehmen an Gottes Natur), dies eben « bewirkt » die Natur (als Geschöpflichkeit). Daß ferner die Gnade, das Evangelium nicht nur als *Liebe* (was es in Gott ist), sondern auch als Gebot, als Ehrfurcht, religio und Abstand auftritt, « bewirkt »

Vollgestalt gerade erst von der Faktizität der Offenbarung her *abhebt* (dividitur), zeigt sich ihre eigene Relativität. Philosophie ist das Denken dieser wirklichen Welt, die als solche eine jeweils schon in der Offenbarung und damit im Glauben stehende ist. Und insofern die Offenbarung die faktische Vollendungsform der Welt ist, ist sie offenbar auch die Ziel-Idee, um deretwillen diese Welt überhaupt besteht. Insofern wird die Necessität des Gott-Geschöpf-Verhältnisses geradezu *getragen* und *umgriffen* von der Faktizität der Offenbarung, — ohne nun selbst wieder auf Offenbarung reduzierbar zu sein. Philosophie und Theologie bilden ein solches Zueinander, daß sie weder von unten nach oben (Philosophie), noch von oben nach unten (Theologie) zu einer « totalen philosophischen Metaphysik » noch zu einer « totalen Theologie » vereinbar sind. « Es ist in keiner Weise so, daß die fragliche Metaphysik ein « Drittes » wäre (*Przywara*, Analogia Entis, I 48). « Das reinliche Denken » wird « zu Paaren getrieben » zwischen Notwendigkeit ohne Wirklichkeit und Wirklichkeit ohne Notwendigkeit (ebd. 51).

ebenfalls die Natur. Die « Furcht » wird ja nicht aufgehoben, die Distanz nicht beseitigt, sondern gerade als absolute Furcht (im Ölberg und im Kreuz) in ihrer Wahrheit herausgestellt, um sodann zur « seligen Furcht des Herrn », die « in Ewigkeit währt », verklärt zu werden.

Daß *Karl Barth* diesen formalen Naturbegriff faktisch überall voraussetzt und anerkennt, muß an einigen Beispielen gezeigt werden. « Gnade ist wirklich die Wendung, in welcher Gott eine Ordnung aufrichtet, die zuvor nicht war, auf deren Kraft und Wohltat der Mensch keinen Anspruch, die aufzunehmen er keine Macht ... hat, die er nur in ihrer ... Besonderheit tatsächlich aufgerichtet ... erkennen und anerkennen kann » (D 3, 80). Das Primäre darin ist aber nicht dies, daß sie « über-natürlich » ist und den « Anspruch » der Kreatur übersteigt, sondern daß Gott selber hier sich schenkt und sich ausspricht [1]. Aber gerade weil Gott « seiner Kreatur nicht schuldig » ist, sich ihr so zu schenken (D 3, 569), « *setzt* » Gnade diesen Bereich der Kreatürlichkeit « *voraus* » (G 69). Und sofern dem gefallenen Geschöpf diese Gnade nochmals frei wiedergeschenkt wird, gibt ihm diese Errettung einen « neuen Stand, *höher als den Stand, in welchem er sich auf Grund seiner Schöpfung* und innerhalb der ursprünglichen Ordnung befunden hatte » (G 103). « Wie sollte ihm Gnade als Gnade widerfahren, wenn sie sich mit der Natur einfach decken würde, wenn die Natur als solche Gnade wäre ? Die Gnade ist gerade das *Geheimnis*, gerade der uns *verborgene* Sinn der Natur [2], und wenn die Gnade sich offenbart, dann hört zwar die Natur nicht auf, — wie sollte sie aufhören, da Gott nicht aufhört, ihr Schöpfer zu sein ? — da ist aber inmitten der Natur mehr als Natur, da wird die Natur selber zum Schauplatz der Gnade, da wird die Gnade in ihrer Herrschaft über die Natur und also in ihrer Freiheit ihr gegenüber sichtbar » (D 3, 575). Die Schöpfung bekommt durch diese neue Wirklichkeit eine « perspektivische Tiefe », insofern nun alles nicht nur über sich hinausbezogen ist auf ein Neues, sondern dieses Neue auch allenthalben

[1] « Es geht darum nicht an, die Gnade mit der römisch-katholischen Dogmatik ... zum vorhinein und entscheidend als 'übernatürliche Gabe' Gottes zu definieren ... Eine Gabe — und allerdings eine sehr 'übernatürliche' Gabe ! — ist die Gnade *auch* ... Sie ist es aber, ... insofern der Geber selbst und also Gott selbst sich *selbst* zur Gabe macht » (D 3, 397). Dies alles weiß katholische Dogmatik natürlich auch. Aber der Mißstand, daß sie zumeist nicht primär vom Wesen der Gnade in sich spricht, sondern diesen Begriff als species eines allgemeinen genus « übernatürlich » aufsteigend zu gewinnen sucht, weckt den Schein, als ob Gnade « zum vornhinein und entscheidend » vom Geschöpf her seinen Sinn erhielte. Daß das Geschöpf « *auch* » in die Definition hineingehört, als *sekundäres* Moment, ist freilich ebenso klar. Denn Gnade gibt es doch nur, wo *freie*, « ungeschuldete » Selbsteröffnung Gottes stattfindet. In Gott selber fällt ja jede Unterscheidungsmöglichkeit zwischen Natur und Gnade völlig dahin.

[2] Diese letzte Wendung muß im Sinn von Anm. 3 auf S. 18 genommen werden, sofern sich der Satz nicht innerlich widersprechen soll. Gnade ist als faktisches Telos der Natur (vgl. *Przywara*, Analogia Entis, I 47-51), ihr faktisch einziger endgültiger *Sinn*.

hineinragt in den Raum der Natur. « Es liegt nicht im Wesen und Begriff der Schöpfung als solcher, daß sie diese Perspektive haben *muß*. Aber ... im Werk der Versöhnung und Offenbarung ... zeigt es sich, daß sie diese Perspektive tatsächlich *hat*. So ist Gott kein Anderer geworden, indem er nach dem Ersten dieses Zweite tut ... Er hat auf den menschlichen Abfall nicht nur mit einer restitutio ad integrum, sondern mit der Offenbarung einer Vollkommenheit geantwortet, die auch in der ursprünglichen Integrität der Schöpfung als solcher erst verborgen war ... Rückblickend können wir jetzt wohl fragen : Was wäre jenes Erste, was wäre auch eine Wiederherstellung jenes Ersten ohne dieses Zweite ? » (D 3, 573-4). Worauf es uns in diesem Text ankommt, ist die Nicht-Identität des « muß » und des « hat ». Natur und Gnade gehören somit zu jenen Begriffen, die eine Dogmatik, « bei der es ja fortwährend um ein Sondern und Scheiden geht » (D 3, 356), wirklich scheiden muß. Wenn man von der Ausgießung des Heiligen Geistes spricht, so ist damit jedenfalls nicht jene Teilnahme an Gottes Geist gemeint, durch die der Mensch als solcher Geist ist. « Man wird nicht umhin können, unter diesem Gesichtspunkt von einer in der Offenbarung vorausgesetzten, ersten, allgemeinen, auf die schöpfungsmäßige Existenz des Menschen und der Welt als solche bezogene Gegenwart und Wirkung des Heiligen Geistes zu reden » (D 1, 495), freilich nur im Sinn einer Appropriation (D 1, 415).

Diese Unterscheidung der beiden Ordnungen erhält, wie wir schon andeuteten, ihre bezeichnende Schärfe darin, daß « Gnade » (weil an ein Geschöpf gerichtet) innerlich stets einen « Naturaspekt » haben *muß*. Darum ist « Liebe » nie die Aufhebung des « Gehorsams », ja sie vollzieht sich konkret geradezu in der entscheidenden Form des Gehorsams. Indem Christus Mensch wird, hebt er das « Gesetz » als ein bloß « natürliches » zwar auf und stellt die Botschaft vom Reiche Gottes an seine Stelle, aber nur indem er das Gesetz bis ins letzte Jota erfüllt und an diesem Gesetz sogar stirbt. Er ist « mehr als Geschöpf », indem er völlig und ganz Geschöpf ist. Indem Barth diese Zusammenhänge, vorab in « Evangelium und Gesetz » (TE 32) untersucht, gibt er zugleich, impliziert in diesen theologischen Begriffen, eine Lehre von Gnade und Natur. « Die Gnade braucht bloß unter uns kund zu werden, ... so bedeutet eben dies ihr Kundwerden die Aufrichtung des Gesetzes » (ebd. 10). « Das Gesetz ist nichts anderes als die notwendige *Form des Evangeliums*, dessen Inhalt die Gnade ist. Gerade dieser Inhalt erzwingt diese Form ... Darum nennt Paulus das Gesetz mit letztem Ernst heilig, ... darum erklärt er, ... daß die Verkündigung des Glaubens nicht die Aufhebung, sondern die Aufrichtung des Gesetzes bedeutet. » « Wir würden, obwohl das Gesetz nicht das Evangelium ist, ohne das Gesetz tatsächlich auch das Evangelium nicht haben » (ebd. 10-12). Sofern durch die Wirklichkeit des Gesetzes hindurch die formale Natur als Geschöpflichkeit sichtbar wird, läßt sich an der Beziehung zwischen Gesetz und Evangelium das ganze Geflecht der Beziehungen (supponit, non destruit, elevat, perficit) zwischen Gnade und Natur konkret exemplifizieren. Dasselbe gilt von den parallelen Beziehungen zwischen Altem Bund und Neuem Bund (G 87 f.), mit dem Unter-

schied freilich, daß der Alte Bund als ganzer Prophezeiung auf den Neuen hin war, d. h. selbst einen Teil der Gnadenordnung bildete, während das von der Natur gerade nicht gilt. Gilt das « novum in vetere latet » nur analog, so gilt das « vetus in novo patet » insofern adäquat, als die höchste Möglichkeit der Kreatur in der Theologie erscheint, — als eine göttliche Möglichkeit freilich : « Weil eben die Menschwerdung als solche die Bestätigung der Kreatur in ihrer von Gott verschiedenen Wirklichkeit ist ; offenbart sie doch, indem Gott in ihr mit der Kreatur Einer wird, daß Gott und die Kreatur als solche zwei und also verschieden sind, daß also auch die Kreatur Gott gegenüber ihre eigene Wirklichkeit hat » (D 3, 579). Und schon der « Römerbrief » sagt : « 'Wir gerade richten das Gesetz auf' ... Wir gerade verkündigen ... das Schöpfungsgemäße in allem Geschaffenen, indem wir die Erlösung predigen » (R 91), « Christus, der die Distanz zwischen Gott und Mensch überbrückt, indem er sie aufreißt » (R 7). Die Faktizität der Gnade [1] als Lieben-*dürfen* bringt als solche die Necessität der Natur als Fürchten-*müssen* ans Licht (D 3, 34-37), als eine solche, die dem « Dürfen » sowohl vorausliegt, wie doch erst auf Grund des Dürfens seine letzte Gestalt und Dringlichkeit erhält. Nicht darin besteht die Gnade, daß das Geschöpf « aufhörte, als Geschöpf zu existieren, aber darin, daß Gott ihm in der Weise koexistiert, daß es in seiner Eigenart als Geschöpf, und gewissermaßen zu dieser seiner Eigenart hinzu, die neue Eigenart bekommt, Gott loben zu dürfen und insofern zu können, zu sollen und zu wollen und so auch zu müssen. Daß es das darf, ist *Gnade* » (D 3, 758).

Zwischen Natur und Gnade besteht also zwar eine « Analogie », die als solche aber nicht « Kontinuität » ist (W 66), obwohl wir, auf Grund der faktischen Einzigkeit des « übernatürlichen » Ziels auch sagen dürfen : « Es ist etwas in der Analogie, das zur Kontinuität hindrängt » (W 62-63). Gnade ist « ein *besonderes* Werk, ... das mit jenem [der Schöpfung] nicht einfach zusammenfällt, das auch nicht einfach ... als dessen Fortsetzung und Krönung verstanden werden kann (so gewiß es auch das ist ! denn wie sollte Gott der Schöpfer nicht tatsächlich fortführend und abschließend in ihm lebendig und wirksam sein ?), in welchem er vielmehr sich selbst noch einmal ... überbietet » (D 3, 569-70). Diese « Krönung » vollzieht sich konkret als eine « Selbsterniedrigung und Selbstentfremdung » Gottes, in der ein « Verdecktwerden seiner Gegenständlichkeit durch die so ganz andere der Kreatur » sich ereignet (D 3, 59), so sehr, daß « *menschliche* Gotteserkenntnis ein Geschehen [ist], das sich seiner Art und Technik nach nicht von dem unterscheidet, was wir auch sonst Erkennen, menschliches Erkennen nennen » (D 3, 203), daß darin « der Mensch als sekundäres, nachfolgendes Subjekt mit aufgenommen » werden kann, und es dennoch « Gott nicht nur zum Gegenstand, sondern auch zum Ursprung hat » und darum « ein wahrhaftiges Erkennen ist, weil Gott durch Gott erkannt wird » (ebd.).

[1] « Der hörende Mensch ... ist im Begriff des Wortes Gottes zwar *faktisch notwendig*, aber *nicht wesensnotwendig* eingeschlossen » (D 1, 145). « Gott war und ist es uns nicht schuldig, uns auch dies zu sein. Nur darauf können wir pochen, daß er es *faktisch* ist » (D 3, 574).

Eben diese Unauflöslichkeit der Beziehung zwischen Natur und Gnade, zwischen Müssen und Dürfen, spricht sich bei Barth in der letzten, weisen Zurückhaltung aus, mit der er jede sich schließende Systematik der Theologie ablehnt und eine Rückkehr zur offenen Form der loci theologici fordert. Zwischen einer Theologie der Schöpfung, die alles weitere « als eine Reihe von Modifikationen des Grundverhältnisses zwischen Gott und der Kreatur » als eines « Apriori » verstehen würde (D 2, 977-978), und einer Versöhnungs- und Erlösungslehre, die die Schöpfungslehre in sich absorbieren würde (statt sie « neben » [ebd. 979] sich bestehen zu lassen), kann man nicht wählen. Es gibt hier keine « Zentralschau, ... die Sache selbst stellt uns in diese Ordnung » (ebd. 982). Die Analogie ist eben kein principium ex quo, sondern existiert konkret nur *als* « prinzipielle » Analogie zwischen Natur und Gnade.

D. Der inhaltliche Naturbegriff

Aus dem Gesagten ist zunächst klar, *daß* in der konkreten Einheit der Welt in ihrer Beziehung zu Gott eine sachliche Trennung zweier Ordnungen durchgeführt werden muß. Es ist aber auch zweitens klar, daß diese Trennung nicht so gedacht werden darf, als ob nun, durch die tatsächliche Offenbarung, ein neuer *Sachbereich* « neben » (« über ») der Natur sich auftun würde. In der Terminologie der Scholastik : die Gnade ist nicht eine der natürlichen Substanz (als « oberes Stockwerk ») hinzugefügte zweite, « übernatürliche » *Substanz*, der Glaubensakt nicht ein neuer, oberhalb der menschlichen Vernunft sich vollziehender zweiter, « übernatürlicher » Akt, sondern die Gnade ist durchwegs Gnade *für* eine Natur, *an* einer Natur. Sie ist insofern keine « Substanz », sondern ein « Akzidens », ein « Modus » der Natur, freilich ein solcher, der über alle Möglichkeiten der Natur selbst überschwänglich erhaben ist. Auch wenn Gott immer das primäre Subjekt der Gnade und somit auch des Glaubensaktes bleibt, so ist Gnade doch nie eine Art neuer, überweltlicher Weltlichkeit, eine Art « Drittes » zwischen Gott und Geschöpf. Sie hat ihren Beziehungspunkt, ihr Woran stets an der Natur selbst. Wir haben das schon oben dadurch ausgesprochen, daß wir sagten, Gnade (Evangelium) könne nie ohne eine korrespondierende natur- (bzw. gesetz-)hafte Form ihrer Äußerung sein. Damit ist aber gesagt, daß alles Gnadenhafte *bis in seine höchsten Spitzen hinauf* eine naturhafte Seite behält. Die Gnade bleibt immer, auch im überschwänglichsten Offenbaren der « Tiefen der Gottheit », bis ins paradoxeste Hineinbezogen-werden des Geschöpfs ins innergöttliche Leben, « modal », nicht « substanziell ». Umgekehrt aber ist Gnade offenbar eine so radikale Verwandlung, Erhebung, Durchglühung der Natur mit der

göttlichen Wirklichkeit, daß keine Seite, keine Tiefe der Natur sich ihr entziehen kann. Ja, wir sahen, daß gerade das scheinbar Gottfernste, die Form der Sünde, zum ausgezeichneten Ort der Gnaden-Offenbarung Gottes in Christus ausgewählt wurde. Dasselbe ist grundsätzlich schon damit gesagt, daß die Natur faktisch nur ein einziges, übernatürliches Endziel besitzt, daß also faktisch nicht nur ihre einzelnen « Akte », sondern gerade auch das Wirkprinzip und -zentrum dieser Akte, eben die « natura » und ἐντελέχεια selbst, eine faktisch radikal gnadenhaft erhobene, getragene, ausgerichtete sein muß. Es gibt *faktisch*, — obwohl sie auf Grund der Freiheit der Gnade prinzipiell « möglich » wäre — nirgends in dieser Welt ein Stück « reiner Natur » (natura pura). Ist z. B. dem Sünder der aktuelle Besitz der Gnade verweigert, so ist seine « Natur » (gerade darum !) nicht « reine Natur ». Negative Beziehung zum Gott der Gnade ist auch eine, sogar eine sehr reale Beziehung zu ihm. Gnade ist auch als verweigerte, abgewiesene, Gnade ; es verbleibt auch im Stand der Sünde das Ziel, es bleibt der « Stand » der elevatio (in dem sich auch der Sünder mit aller Kreatur wohl oder übel befindet), es bleibt der Kampf zwischen Angebot und Verweigerung, es bleibt, daß Gott alle in den Trotz (den sehr übernatürlichen !) « verschließt, um sich aller zu erbarmen » (Röm. 11, 32). Der Gnadenverlust Adams bedeutet nicht, daß hier mit dem « *Besitz* » der Gnade der « *Stand* » der Gnade (als übernatürliche Berufung, Ausrichtung und Erhöhung der Natur) verloren, daß nun wirklich die als abgesonderte (nie real gewesene) reine Natur mit ihren « rein natürlichen Fähigkeiten » zum Vorschein gekommen wäre, die erst wieder in der « Erlösungsordnung » (wann ? mit Christus ? mit Moses ? mit Abraham ? mit Noe ? oder nicht etwa schon mit der Erlösungsverheißung an Adam ? und somit für alle seine Kinder, Juden und Heiden ?) zur übernatürlichen Ordnung geworden wäre. Erich Przywara denkt hier (im Sinn aller Väter und der alten Scholastik) konsequent, wenn er sagt : « Darum gibt es real existent keine rein natürliche Religion, keine rein natürliche Moral, keine rein natürliche Kultur, keine rein natürliche Wissenschaft, keine rein natürliche Politik, sondern alles ohne Ausnahme (weil alles zu diesem einen so von Gott faktisch angeordneten Menschen gehört) trägt ausdrücklich oder einschließlich, bewußt oder unbewußt, im Höchstmaß oder im Mindestmaß, das eine übernatürliche 'Gott in Christo in der Kirche' als letzte Form. Real existent gibt es ausnahmslos nur das Entweder-Oder des Ja oder Nein zu dieser Einen Ordnung. »[1]

[1] Die Reichweite der Analogie usw., a. a. O. 527.

Es gibt nun freilich im Raume der katholischen Theologie mehrere Möglichkeiten, diese faktische Einheit des übernatürlichen Ziels und damit der Natur- und der Gnadenordnung zu verstehen. Die Spannweite reicht von einer Auffassung (wie sie etwa Ripalda vertrat), derzufolge jeder noch so entfernt auf das übernatürliche Ziel ausgerichtete Akt auch gnadenhaft (entitativ) getragen und erhoben ist, über jene verschieden akzentuierten Systeme, in welchen eine zunächst rein natürlich funktionierende Natur von der Gnade « aufgefangen » und auf das übernatürliche Ziel ausgerichtet wird, bis zu einem — freilich kaum noch vertretbaren und vertretenen — Extrem, daß in der faktischen Weltordnung Raum bliebe für eine zwar untergeordnete, aber vollständige, rein natürliche Finalität (Billot). Im ganzen besteht in der neueren Theologie eine gewisse Tendenz, den Bereich der Natur dadurch sicherzustellen, daß man ihn auch *faktisch* von der Ordnung der Gnade isoliert. Während die Reformation durch einen falschen Gnadenbegriff, der faktisch so oder so zu einem Wesensbestandteil des Menschen wurde, zu einem falschen Begriff der Sünde gelangte (da diese auf Grund des Gnadenverlustes auch die Natur des Menschen selbst zerstört), glaubte die Gegenreformation die Integrität der Natur auch in der Sünde nicht nur durch eine sachliche Abgrenzung der Natur gegenüber Sünde und Gnade, sondern durch eine weitgehende, auch faktische Heraustrennung dieser natürlichen Sphäre sicherstellen zu müssen. Blieb auch zunächst die zur Abwehr des Baianismus aufgebrachte Spekulation über die mögliche « reine Natur » eine Hilfshypothese über ein irreales Objekt, so hat sie schließlich doch auf die Konzeption der real existierenden Ordnung abgefärbt. Es war dies der Zoll, der an die von Descartes begründete Zeit- und Denkströmung gezahlt werden sollte [1]. Dennoch hat jede ernste katholische Theologie die völlige Ein- und Unterordnung der natürlichen Sphäre unter die faktisch einzige Finalität der Gnade stets festgehalten, eine endgültige Selbständigkeit von natürlicher Ethik, natürlicher Gotteserkenntnis usw. gegenüber der umgreifenden Theologie der Offenbarung stets abgewiesen, wie sie denn auch auf der faktischen Orientierung des philosophischen Stoffs (in Auswahl und Darstellung) auf die Theologie hin, und auf der Anerkennung dieser, auch und gerade in der Form der lehramtlichen Kompetenz (als *wenigstens* negativer Norm) [2] beharrte. Der durch den Protestantismus an-

[1] Vgl. *Przywara,* Analogia Entis, I 46.

[2] Ebd. 46-47, 43; Reichweite etc. 359 ff., 525 f.

geregte Fortschritt der theologischen Spekulation liegt hier zweifellos in der sachlichen Trennung der Bezirke von Natur und Gnade, die selbstverständlich keine bloß begriffliche ist, sondern durchaus verschiedenen *Realitäten* entspricht. Daß diese sachliche Trennung aber ein faktisch isoliertes Vorkommen dieser Realitäten mitbesage, ist darin noch keineswegs eingeschlossen, vielmehr, wie wir schon sagten, dadurch ausgeschlossen, daß auch die unbegnadete, sündige Natur gerade als solche durchaus etwas anderes ist als « reine Natur ». Mit dieser « Modalität » werden auch jene Schulen der Theologie zu rechnen haben, die im übrigen die Integrität der Natur und ihrer Funktionen (in Erkenntnistheorie und Ethik) betonen. Aber ebenso auch mit der « Modalität » der für alle Menschen faktisch ergangenen Offenbarung und Gnade.

So stellt sich, quer durch alle Einzelsysteme, die Frage nach der konkreten Abgrenzung von Natur und Gnade.

Der formale Naturbegriff, der sich ausdrücklich als ein negatives Minimum grundlegte, muß von einem « Maximum » ergänzt werden, das uns angibt, was nun jeweils in der konkreten Einheit einer Welt, einer Einzelnatur, eines Aktes, einer Situation als « bloße Natur » anzusprechen ist, und was hingegen von der faktischen Modifikation durch die übernatürliche Wirklichkeit bedingt ist. Diese Frage scheint auf der einen Seite leicht lösbar, weil wir jene « Subtraktion » der Natur aus der konkreten Einheit gerade mithilfe des Wissens um das, was keinesfalls Natur sein kann, — eben die Gnade — mühelos vornehmen zu können glauben. Und sofern wir vorhin feststellten, daß die Gnade bis in ihre höchsten Geheimnisse hinein der Natur als ihres Substrats bedarf und sich nie als « zweite Natur » von der Natur abhebt, scheint in der Tat mit der Feststellung des formalen Naturbegriffs (als Minimum) auch der *inhaltliche* Naturbegriff (in seinem Maximum) mitgegeben.

Dennoch liegen auf der andern Seite die Dinge erheblich weniger einfach. Zunächst ist die faktische Einheit von Natur- und Gnadenordnung eine so innige und unlösbare, daß sich Gnade wirklich wie der Sauerteig zur Masse verhält, in die er restlos ein- und aufgegangen ist, oder, nach dem Bild des hl. Basilius, wie eine Tinktur oder Färbung (οἱονεὶ βαφή), die sich gleichmäßig durch eine Flüssigkeit ergossen hat, oder endlich wie eine Speise, die dem Körper innerlichst einverleibt ist [1]. Wer wollte da im Einzelnen unterscheiden ? Wer wollte etwa

[1] *Basilius*, in Ps. 32, 6, P. G. 29, 333 D.

feststellen, was der genaue Inhalt des « rein natürlichen » Gottesbegriffs gewesen sein könnte, welche Eigenschaften Gottes der natürliche Verstand auf Grund der Schöpfung erkennen könnte und in welchem Grade er sie zu erkennen vermöchte ? Es geht hier um Einfühlungen, Mutmaßungen und Konstruktionen, die — weil wir eben immer schon von einem mehr als natürlichen Ganzen her denken — stets etwas Irreales und Hypothetisches an sich haben. Und weiterhin : wer weiß mit Sicherheit im Konkreten, *wo* « Gnade » ist ? Wer kann überhaupt mit Gnade so rechnen, als wäre sie für ihn eine feststellbare Größe ? Ist Gnade nicht primär allein durch den Glauben faßbar, und manifestiert sie sich für die Vernunft daher nicht völlig indirekt und entgleitend ? Jene fragliche « Subtraktion » dürfte also jedenfalls nicht nach Art eines mathematischen oder naturwissenschaftlichen Experiments zu vollziehen sein. Die (scheiternden !) Versuche z. B., den Glaubensakt als solchen psychologisch zu analysieren, um daraus den Teil der Vernunft, den Teil der Gnade reinlich auseinanderzutrennen, die (unmöglichen !) Experimente, denen man den freien Akt des Geschöpfs unterwarf, um darin den Anteil der Gnade, den Anteil der Freiheit herauszulösen, dürften eine nur allzu beredte Sprache führen. Nicht anders steht es in der « Religionsphilosophie », die das übernatürliche Moment in der nicht-kirchlichen, nicht-christlichen Gotteserkenntnis der Völker zu entdecken versuchte, in der Ethik, die natürliche und übernatürliche Motivation des sittlichen Aktes trennen wollte, in der Mystik, die ihre Phänomene in rein natürliche und « echte » zu entwirren vorgäbe usw. Gerade weil Gnade nicht Natur, sondern eben — Gnade ist, läßt sich mit ihr nicht umgehen wie mit Natur.

Was hier allein möglich — und darum auch notwendig — ist, ist ein ehrfürchtiges und tastendes Befragen der Dinge aus dem Glauben heraus, aus der Haltung, mit den « Augen » des Glaubens. Dies wird uns zunächst vor Fragestellungen und vor dem Erzwingen von Lösungen bewahren, die einer Wissenschaft von der Gnade durchaus unangemessen sind. Wir werden auf kein reinliches Präparieren und Herausdestillieren der Sphäre der bloßen Natur ausgehen können. Wenn sich schon Philosophie im Akt der θαυμάζειν grundlegt, um wieviel mehr bewußte Theologie !

Und doch bleibt das Anliegen der Unterscheidung ein echtes. Es muß *versucht* werden, auch im Konkreten den Bereich der Natur zu umgrenzen. Die *Durchführung* dieses Versuchs wird an der Analogie des Naturbegriffs selbst ihr Maß und damit auch ihre Schranke haben.

Und zwar nicht erst eine nachträgliche, sondern eine grundsätzliche, schon im ersten Schritt des Versuches fühlbare. Zufolge dieser Analogie wird dem Bereich der Natur immer ein *Spielraum* bleiben, der nicht weiter einzugrenzen sein wird. Dieser Spielraum wird seine untere Grenze haben am formalen Begriff der Natur. Natur ist doch grundlegend das *Geschöpf* als solches, und für den Hörer der Offenbarung (Engel oder Mensch) das bewußte und freie Subjekt. Für den Menschen insbesondere wird sich dieses Subjektsein analysieren lassen als geistleibliches, mit allem, was Geist als Geist, Leib als Leib und die Einheit von Geist und Leib als solche besagt und bedingt. In Analogie zum Menschen wird sich eine entsprechende Lehre vom Wesen der untermenschlichen Naturen und eine wenigstens schematische Lehre vom geschöpflichen « reinen Geist » entwerfen lassen. Gott aber wird in diese Lehre als « principium et finis » (Denz. 1785) der Welt hineinragen müssen, sofern sich geschaffener Geist, *um* solcher zu sein, notwendig auch *als* solcher erkennen können muß. Damit wird sich auch der Umriß einer natürlichen Ethik des Geschöpfseins als solchen (« religio ») abzeichnen. Es wird sich aus dem Moment der Hörigkeit gegenüber dem Schöpfer, verbunden mit dem aus der spezifisch menschlichen, leib-seelischen, geschlechtlichen, sozialen Natur ein ganzer Bestand sittlicher Naturgesetze für den Menschen im besonderen ergeben. Jemehr sich nun aber solches Ausziehen der Linien vom Apriorischen dem Konkreten und Einzelnen zuwendet, umsomehr wird das Erfahrungsmaterial, das dazu benötigt wird, sich vom « rein Natürlichen » entfernen. Umsomehr wird dann auch sichtbar (was zunächst noch verhüllt war), daß auch die Fundamentalbegriffe wie « Natur », « Geist », « Subjekt », « Vernunft », « Freiheit », « Religion », « Sittlichkeit » usw. alle bereits in der konkreten Analogie drinstanden. Im Maße also solche Philosophie konkret wird, muß sie auch wissen, daß sie weniger und weniger « reine » Philosophie sein kann. Darum entspricht dem unteren Minimum praktisch *kein oberes Maximum* als Grenze. Philosophie bleibt nach oben prinzipiell *offen*. Sie manifestiert damit nur ihr Wesen als kreatürliches Denken, das von sich aus gegenüber möglichem und wirklichem Sprechen Gottes keine Grenzziehungen vornehmen kann. Und dies umsomehr, als das konkrete Objekt der Philosophie eben nie ein rein philosophisches, sondern je schon ein auch theologisches ist, nicht nur ein « transzendierendes », sondern je schon ein « transzendentes ». Philosophie hat somit zwar ein *Formal*objekt : das Wesen der kreatürlichen Welt als solches; sie hat aber kein reinlich isolierbares Material-

objekt, sofern die kreatürliche Welt positiv in der Gnade wie negativ in der Sünde partizipiert an der göttlichen Welt.

Es bleibt somit letztlich bei der *Entfaltung des formalen Naturbegriffs*. Diese Entfaltung, die sich faktisch, wie alle weltliche Erkenntnis, nicht rein deduktiv, sondern nur an einem immer *auch* « theologischen » Erfahrungsstoff wird durchführen lassen, ist als solche schon die Materialität des Begriffs der Natur. Sie wird ihren Höhepunkt haben in der Lehre vom *Subjektsein* als Zentrum einer (philosophischen) natura. An diesem Begriff hängen einerseits eine Lehre von natürlichem Wahr, Gut und Schön, und damit auch eine Lehre von Individuum und Gemeinschaft, anderseits eine Lehre von der geschöpflichen aktiven Eigenständigkeit (causa secunda). Nur in dieser natürlichen Höchstgestalt ist ein geschaffener Geist befähigt, Offenbarung zu hören und Gnade zu empfangen.

Karl Barth wird, wenn er ernstlich befragt wird, den Gültigkeitsanspruch jeder Philosophie zu leugnen geneigt sein, die nicht als solche aus dem Prinzip des Glaubens entspringt. Von der richtigen Erkenntnis ausgehend, daß Philosophie kein isolierbares Materialobjekt hat, zieht er den unrichtigen Schluß, daß sie auch kein Formalobjekt besitze. Dieser Schluß wird freilich überall dort gezogen werden müssen, wo das echte geschöpfliche Subjekt- und Geistsein von Gnade und Offenbarung abhängig gedacht wird. Oder anders gesagt : wo jede Entfaltung des formalen Naturbegriffs (einen solchen aber hat Barth, wie wir sahen, durchaus anerkannt) in seinen materialen Gehalt als unmöglich betrachtet wird. Und doch muß sie, innerhalb der angegebenen Grenzen, möglich sein. Sie ist sogar notwendig zu fordern, als allgemeine Schematik des geschöpflichen Subjektseins als solchen, wenn Gnade wirklich Gnade und nicht ein « substantielles » Stück der geschöpflichen Welt werden soll. Dieser Notwendigkeit kann sich auch Barth nicht entziehen.

Die Offenbarung als « Anteilgabe geschieht, indem Gott sich uns enthüllt in jener anderen, *zweiten* Gegenständlichkeit, nämlich in der Gegenständlichkeit seiner *Werke* und *Zeichen* in unserem, dem geschöpflichen Raume » (D 3, 55), « in einer von seiner eigenen Gegenständlichkeit *verschiedenen* ... Gegenständlichkeit » (56), sosehr, daß Gott « damit auch an die geschöpfliche Schranke dieser Mittel und Organe gebunden ist » (57). « Offenbarung heißt Sakrament » (56), wer aber Sakrament sagt, sagt auch causa secunda. Es ist freilich « freie, ungeschuldete, nur in der Gnade und gar nicht in der Natur begründete Auszeichnung », aber eben doch eine solche, « die der 'Natur' widerfährt » (D 2, 41). Die « Hervorbringungen des Heiligen Geistes ... sind durchaus Hervorbringungen aus einem als seiend vorausgesetzten anderen Wesen ... Die Geburt aus dem Geist ist eben eine *neue* Geburt, eine Wiedergeburt, und der durch den Geist zum Kinde Gottes zu gebärende Mensch ist schon da, indem ihm dies widerfährt »

(D 1, 509). « Dieses Werden auf seiten des Menschen ist ein von außen ... bedingtes » (D 1, 179), es setzt « die Schöpfung als die von Gott gesetzte Existenzgrundlage des Menschen » voraus, um sich « als die an seiner Existenz von Gott vollzogene Erneuerung » zu vollziehen (D 3, 699). Offenbarung ist also wirklich « ein Neues » (D 1, 433), « ein besonderes Werk » (D 3, 569), « mehr als Natur » (D 3, 572), « mehr als Schöpfung, Erhaltung und Regierung » (D 3, 747), eine « Potenzierung » und « Überbietung » (D 3, 307). Schon als geschaffene Welt ist sie das Reich des Logos, aber daß dieser Fleisch wird, geht weit « darüber hinaus » (D 3, 357). « Schon die Schöpfungsgeschichte ist ... nicht nur Kosmogonie und Anthropologie, sondern indem sie das auch ist, zugleich Verheißung der Offenbarung und Versöhnung, Bezeichnung ... der Welt als 'gute', d. h. zum Schauplatz der Offenbarung bestimmte und geeignete Welt, wobei sie doch eigentlich in allen Einzelzügen auch das vorweg deutlich macht, daß Gottes Offenbarung in diesem ... Raum noch einmal etwas Besonderes, daß sie freie Gnade sein, daß sie Jesus Christus heißen wird » (D 3, 131).

Mit all dem ist nun aber mitgesagt, daß man den materialen Umkreis des Naturbegriffs weder von der *Sünde* noch von der *Erlösung* her inhaltlich bestimmen darf. « Die Schuld der Sünde ... folgt mit keiner Notwendigkeit aus dem Wesen der Schöpfung » (D 3, 566). Darum kann sie auch das Wesen der Natur nicht zerstören. Ebensowenig aber darf die Schöpfung aus dem Wesen der Erlösung abgeleitet werden : « Wenn man sich hier Umkehrungen erlaubt, wenn man sich nicht damit begnügt, den Schöpfer in der Offenbarung wiederzuerkennen, sondern dazu fortschreitet, die Schöpfung als solche aus der Offenbarung abzuleiten und zu begründen, so ist das eine ... unerlaubte Spekulation. ... Wer die Kirche bzw. die Offenbarung schon der Schöpfung bzw. dem Schöpferwillen Gottes als solchen zuschreibt, der vergißt oder unterschlägt, daß Kirche bzw. Offenbarung nur Ereignis werden kann als Antwort auf die Sünde des Menschen, oder er muß es auf sich nehmen, auch die Sünde des Menschen in die Schöpfung einzubeziehen. Und auch die freie Güte Gottes ... muß er dann vergessen haben oder zu einem notwendigen Glied eines dialektischen Prozesses machen » (D 1, 469).

In dieser doppelten Abwehr ist nun aber der Raum des (auch material entfalteten) Natur-Sachbereichs endgültig gesichert. Die Tendenz des « Römerbriefs », diesen Sachbereich nach beiden Seiten hin zu zerstören, ist hiemit aufgehoben. Wenigstens grundsätzlich. Denn « Rückfälle » werden wir auch in den späteren Schriften Barths nicht verkennen. Es geht ja bei der Wendung vom « Römerbrief » zur « Dogmatik » nur um eine « Nuance » : die der Distanzhaltung zwischen den « Ordnungen », sosehr sich diese im Gesamtplan Gottes zu einer einzigen, zusammenhängenden « Necessität » vereinigen mögen. Es wird daher *nicht* angehen, den *ganzen* Gehalt und Sinn der Natur aus Christus herauszulesen. Es wird nicht angehen, im Gesetz *nur* eine Verheißung des Evangeliums zu sehen. Gewiß wird hier überall der faktisch letzte und somit endgültige Sinn der Natur in der Gnade gefunden (gratia per-ficit naturam), aber nicht so, daß Natur in sich selber nicht einen sachlichen (nur faktisch ein- und untergeordneten)

Sinn trüge. Barth bezieht sich denn auch ausdrücklich auf den Satz des « non tollit, sed perficit » (D 3, 463). Und er versteht schließlich, daß hier eine « reziproke Priorität » spielt, die jede Auflösung in ein eindeutiges Prius ungangbar macht. « Gott in sich selber will ein Erstes und darum ein Zweites, und umgekehrt: ein Erstes um des Zweiten willen, und weiter: ein Zweites und darum ein Erstes, und nochmals umgekehrt : ein Zweites um des Ersten willen » (D 3, 669).

So gewinnt schließlich auch die inhaltliche Seite der Natur als *causa secunda* bei Barth ein positives Gesicht. Wir sahen schon (Seite 205 ff.), wie die Anselm-Analyse zu dieser positiven Deutung der noetischen Ratio hindrängte (A 43-45) als dem « Vermögen, ein gesetzmäßiges Sein und Sosein zu vernehmen », welches Vermögen gerade dem Glaubensgegenstand gegenüber nicht etwa stillgelegt wird, sondern zu seiner höchsten Möglichkeit kommt (A 51, vgl. D 1, 214). Und dies gerade mittels seiner Funktionalität einer « nach den Regeln der auf dem Satz des Widerspruchs aufgebauten Logik » (A 55). Diese Logik zerstört weder die Sünde noch die Gnade. Als solche Ratio aber ist der Mensch Subjekt, d. h. Geist, d. h. Person [1]. Man dürfte darum auch nicht, wie Barth es tut, zwischen der « geschaffenen Natur als solcher » und « deren Geschaffensein nach dem Ebenbilde Gottes » (A 132) unterscheiden, und somit die natürliche Gotteserkenntnis und den Imago-Charakter aus der inneren Geist-Natur in eine Äußerlichkeit hinausverlegen [2]. Dies eben hieße die Analogie von neuem aufheben. Mit der

[1] Diese Gleichsetzung der Begriffe Subjekt, Geist, Person ist eine notwendige. Es geht nicht an, wie Barth es gelegentlich tut, den Begriff der Person auf den gnadenhaft erhöhten Geist allein anwenden zu wollen. Denn Personalität gründet in der freien, vernünftigen Selbstbestimmung des Geistes, in der « reditio completa » der Reflexion, die eben das Wesen des geschöpflichen Geistes selbst ist. Freilich, wenn man Person definieren wollte als *volle* Freiheit, volle Souveränität des Geistes, dann werden wir mit Barth sagen müssen : « Nicht das ist problematisch, ob Gott Person ist, sondern ... ob wir es sind. Oder werden wir unter uns Menschen einen finden, den wir im vollen ernsten Sinn dieses Begriffes Person nennen könnten ? » (D 1, 143).

[2] Barth polemisiert (G 73) dagegen, daß das « Bild und Gleichnis Gottes » in Adam als eine « seiner Existenz anhaftende Zuständlichkeit » aufzufassen sei ; « nicht von einer Eigenschaft, sondern von dem, wozu die 'Natur' des Menschen in dessen Sein, Leben und Tun *bestimmt* sei, redet jener Text ». Zu dieser Deutung sagt Scheeben mit Recht : « Das facere *ad* imaginem et similitudinem kann zwar auch auf eine *Bestimmung* (destinatio) gehen, ... jedenfalls ist eine solche Bestimmung, nämlich Gott ähnlich zu werden, resp. ihn nachzuahmen, in den Worten *mit*enthalten ... *Direkt und eigentlich* aber bezeichnen die Worte nach Grundtext und Kontext nicht etwas am Menschen und durch den Menschen zu Verwirklichendes, sondern etwas *von Gott selbst durch den Schöpfungsakt in der Natur des Menschen Verwirklichtes* ... Die dem Menschen eigene Bestimmung gründet sich eben auf seinen Charakter als Bild und Gleichnis Gottes ... Die *aktive* Fähigkeit aber, seine natürliche Bestimmung zu erreichen, ... gehört als Güte der Natur mit zu dem, was Gott dem Menschen eingeschaffen hat, und wie diese nicht angenommen oder erworben wird, so wird sie auch nicht durch die Sünde verloren » (Dogm., II 120-121). Die « Ähnlichkeit » besteht ja evidenterweise im

Geschaffenheit ist die Ähnlichkeit (in größerer Unähnlichkeit) mitgesetzt und falls dieses Geschaffene Geist ist, auch die Möglichkeit der Erkenntnis dieser Analogie. « Rede ist, auch als Rede Gottes, die Form, in der sich Vernunft der Vernunft, Person der Person mitteilt. Gewiß, göttliche Vernunft der menschlichen, göttliche Person der menschlichen. Die ganze Unbegreiflichkeit dieses Geschehens steht vor uns. Aber Vernunft der Vernunft, Person der Person, ... *analog* dem Geschehen in der geistigen ... Geschöpfsphäre » (D 1, 139). « *Person*sein heißt nicht nur im logischen Sinne *Subjekt* sein, sondern im ethischen Sinn : *freies* Subjekt sein, ... *verfügen* können über sein eigenes Dasein und Sosein, sowohl sofern es geprägte Form als auch sofern es lebendige Entwicklung ist, aber auch *wählen* können neue Daseins- und Soseinsmöglichkeiten » (D 1, 143). Nun aber geht gerade diese ganze Subjektivität des natürlichen Subjekts als solche ein in das Geschehen der Offenbarung, ohne erst von dort her zu dem gemacht zu werden, was es ist : « Wäre es nicht gerade die menschliche *Selbstbestimmung*, die hier sozusagen als das Material ... gemeint ist, wenn wir von der Bestimmung menschlicher Existenz durch das Wort Gottes reden, wie würden wir denn von der Bestimmtheit *menschlicher* Existenz reden ... ? Ist das Wort Gottes nicht zu Tieren, Pflanzen oder Steinen gesprochen, sondern zu Menschen und ist also Bestimmtheit durch das Wort Gottes wirklich eine Bestimmtheit menschlicher Existenz, in was sonst soll sie dann bestehen, als darin, daß eben die Selbstbestimmung, in der der Mensch Mensch ist, ... *als* Selbstbestimmung und ohne als solche im geringsten angetastet oder gar zerstört zu werden, ... einen Charakter aufgeprägt erhält, ... ebenso bestimmt wird wie ein sich selbst bestimmendes Wesen durch ein Wort ? » (D 1, 210).

Barths Anerkennung der causa secunda wird jeweils bei der Behandlung der *Willens*seite im Menschen deutlicher ausgesprochen als bei der der Verstandesseite. Fürchtet er hier den Einbruch einer « natürlichen Gotteserkenntnis » und drängt er darum die natürliche Funktion des Verstandes möglichst zurück, so redet er dort ohne Scheu von der « geschöpflichen Freiheit », die « dem geschöpflichen Willen seinen Charakter als Willen » gibt (D 3, 630). Daß göttliche Freiheit die geschöpfliche nicht aufhebt, sondern setzt, ist Tatsache und geht allen Deutungsversuchen als solche voraus (C 34). Diese Selbstbestimmung geht so weit, daß im Reich der Gnade sogar eine Bestimmung Gottes durch den menschlichen Glauben und das menschliche Gebet möglich wird (D 3, 574). Gewiß kommt das Bild Gottes in der Welt erst in der Gnade Christi zu seiner eigentlichen

Subjektsein selber, und es ist allein durch die Kreatürlichkeit des menschlichen Subjekts bestimmt, daß sich in ihm Sein und Sollen nicht (wie in Gott) decken. Mit Recht lautet das alte Axiom : « Werde, was du bist », und nicht : « werde, was du sein sollst ». Man kann daher wohl mit den Vätern die Worte « Bild » und « Gleichnis » auf die (statische) Natur und ihre (dynamische) Verwirklichung, oder auf Natur-Ähnlichkeit und Gnaden-Ebenbildlichkeit verteilen, aber man kann die imago nicht so dynamisieren, daß man sie nur ins Werden, nicht auch ins Sein verlegt. Denn beides ist im Geschöpf unzertrennlich.

Entfaltung. Aber daß dieses « Lichtwerden », dieser « Abglanz », diese « Antwort » (C 3, 730) von der Welt her möglich werde, dazu bedarf es jener geschöpflichen Subjekte, in denen « Gott alles in allem » sein kann. Er bedient sich, « um uns zu erreichen, auch geschöpflicher Kräfte höheren und niederen Ranges », des « Dienstes der Kreaturen » (D 3, 729), auch und gerade so, daß sie als causae *nur* sekundär, nur werkzeuglich sind, und so, daß das, « was uns durch sie erreicht, doch *seine* Kraft, *sein* Reich, *seine* Herrlichkeit und also er selber » ist. « So wird das, was die Kreatur als solche hier tun darf zu beschreiben sein : sie *dient* der Selbstverherrlichung Gottes wie eine widerhallende Wand als solche dem Wiederklingen und Weiterklingen der Stimme, auf die der Widerhall 'antwortet', nur dienen kann. Nun aber wirklich dient ! » Sosehr, daß das « Verherrlichen » (δοξάζειν) ein gegenseitiges wird (D 3, 756). Und nicht als tote Wand nur, an der die Stimme ab- und zurückprallt, sondern als in Christus und im Heiligen Geiste dankender, dienender, lobender und anbetender Geist.

Die Analogie zwischen Natur und Gnade

A. Die Gestalt der Analogie von Natur und Gnade

Die Analogie *im* Naturbegriff, wie sie oben entwickelt wurde, ist nun selber schon Spiegelung und Ausdruck der Analogie *zwischen* Natur und Gnade. Dieses « *Zwischen* » kann ja stets nur in jenem « *In* » erscheinen. Denn es handelt sich bei Natur und Gnade nicht um zwei von einem höheren Standpunkt aus überschaubare, vergleichbare Größen, sondern um zwei Zustandsformen, Ausprägungen, Seinsweisen der einen und selben Analogia entis. Diese beiden Formen verhalten sich in einer schlechthin einzigartigen, mit nichts zu vergleichenden Weise zueinander. Denn die zweite ist zwar die Erfüllung und Vollendung der ersten, ohne doch Verwirklichung einer ihr eigenen, naturhaften Möglichkeit zu sein. Und doch ist sie wiederum nicht äußerliche Zutat, sondern innerste Vollendung des ersten. Wollte man dieses Verhältnis nun doch mit philosophischen Kategorien auszudrücken versuchen, so müßte das Zueinander von Akt und Potenz hier jedenfalls in dem ganz überschwänglichen Sinne verstanden werden, der als solcher gerade *nicht* vom natürlichen Zueinander dieser Spannungspole gelten kann. Man kann also nicht vom Begriff der natürlichen Potenz herkommend daraus den Begriff der « potentia oboedientialis » der Natur zur Gnade ableiten wollen. Das Daß und das Wie der potentia oboedientialis wird allein von der Wirklichkeit der Gnade aus sicht-bar, — als « Potenz » der Natur. Wir werden sie als solche später zu beschreiben haben.

Das Verhältnis zwischen Natur und Gnade (als Verhältnis zwischen natürlicher und gnadenhafter Analogie von Gott und Geschöpf) ist selbst Analogie. Es wird umschrieben in der (auf Thomas fußenden, aber erst im 19. Jahrhundert zum Kennwort gewordenen) Formel: gratia supponit, extollit, non destruit, perficit naturam. Die Vielheit der Verba, von denen keines auf das andere zurückführbar ist, zeigt die Unmöglichkeit einer eindeutigen Formulierung dieser Analogie. Denn sie ist als solche die zweite (nicht notwendige) Gestalt der ersten (philosophischen) Analogie zwischen Gott und Geschöpf überhaupt, die selbst schon jede eindeutige Ausformulierung verbot. Die unrückführbare Spannung im Geschöpf zwischen restloser Passivität (im Akt des *Geschaffen*seins) und relativer Aktivität (im *Sein* dieses Geschaffenseins), zwischen Gottes Transzendenz über ihm und seiner Immanenz in ihm, und darum zwischen In-sich-sein als Subjekt und Über-sich-hinaus-sein zu Gott —: diese ganze Spannung erhält nun zu ihrer Letztgestalt die der Analogie zwischen Natur und Gnade. Aber diese zweite Gestalt weist nochmals über sich hinaus auf eine *dritte*, in der sie selber (wiederum nicht notwendig !) ihre einzig konkrete, zuständige und legitime Letztgestalt hat : Analogie von Natur und Gnade existiert konkret — seit dem Sündenfall — nur als Analogie von sündiger Natur und erlösender Gnade in Christus und seiner Kirche, und, sofern Christus als menschgewordener Gott die letzt-zuständige Einheit von Gott und Geschöpf darstellt : nur als Analogie zwischen göttlicher Natur und menschlicher Natur in der vollen soteriologischen Konkretheit in Christus selber.

Diese drei Ordnungen bilden eine strikte *faktische Einheit*, sofern jede folgende jeweils nur die Konkretgestalt der vorhergehenden ist. Aber sie müssen ebenso strikt *sachlich* und logisch unterschieden werden, und zwar in *dieser* Reihenfolge und in keiner andern, sofern eben keine spätere mit Notwendigkeit aus der früheren folgt (wie Akt aus Potenz), ja überhaupt von der früheren her ansichtig gemacht werden kann. Umspannt sie schließlich zwar, als faktische *Einheit*, die « Necessität » der einen göttlichen Ökonomie, in der vom jeweils Späteren her das Frühere als sinnvolle, ja « notwendige » Stufe erscheint — o vere necessarium Adae peccatum ! — so ist diese Necessität der Rückschau doch niemals zu verwechseln oder gleichzusetzen mit einer vorwärtsschreitenden Necessität. Man muß « auf solche Synthesen verzichten » (D 1, 469), weil damit der Unterschied zwischen Gnade und Natur unweigerlich aufgehoben, die Gnade naturalisiert wird.

Das Faktum der sachlichen Unterscheidbarkeit der drei konkreten Formen und Zustände der einen Analogie macht nun aber eine theologische Unterscheidung der Ordnungen nicht nur legitim, sondern notwendig. Man kann wohl in der Theologie dadurch ein Maximum an Konkretheit und Sachnähe erreichen, daß man stets vom Konkretesten her (d. h. von Sünde und Erlösung in Christus und Kirche) und zu diesem Konkretesten hin denkt. Aber man wird dieses Konkreteste eben denkend nur in der rückwärts- *wie* vorwärtslaufenden Analyse seiner Kon-kretion selber wirklich begreifen. Gewiß wird gnoseologisch der rückwärtslaufende Weg dabei der primäre sein : Von Christus her erfahren wir letztgültig und bindend, was Gnade bedeutet, und von Gnade her, was Natur als solche besagt. Aber gerade in diesem Rückwärts wird auch das Vorwärts sichtbar : sofern der erlösende Gott der begnadende Gott und der begnadende Gott eben *mein* Gott ist, der Gott, zu dem ich von meinem geschöpflichen Ursprung her immer schon gehe. Das Zweite und Dritte ist nicht in dem Sinn ein jeweils Neues gegenüber dem Ersten, daß es nicht immer noch das Erste wäre, welches nun in der Weise des Zweiten und Dritten erscheint.

In diesem Vorwärts und Rückwärts bewegt sich die Theologie. Sie kann nicht alles auf einmal sagen. Sie darf in einem Bereich, in einer Bewegung verweilen, wenn es wirklich eine Phase des *Ganzen* ist. Sie muß, um das concretissimum einsichtig zu machen, bis zum abstractissimum des formalen Naturbegriffs und der ersten Gestalt der Analogia entis zurückgehen. Sie muß darum eine Lehre von den « status » entwickeln, als den inneren Dimensionen der faktischen Weltordnung. Diese Dimensionen sind nicht bloß historisch sich folgende Phasen. Es genügt darum nicht, nur eine « Schöpfungsordnung » und eine « Erlösungsordnung » zu unterscheiden. Es handelt sich vielmehr um logische Abstufungen der Necessität. Und insofern ist die Schöpfungsordnung selbst wieder aufzulösen in eine Ordnung der Natur und eine (ihr gegenüber nicht faktisch, aber sachlich zu unterscheidende) Ordnung der Gnade. In der faktischen Einheit des Ganzen bilden die Ordnungen sachhafte « Aspekte », « formalitates », ihre Unterscheidung hat ein « fundamentum in re » : die jeweils neue Nicht-Notwendigkeit der folgenden Stufe.

In diesem Sinne haben wir das Axiom « *gratia supponit, extollit, non destruit, perficit naturam* » als Ausdruck der Analogie von Natur und Gnade noch kurz zusammenfassend zu analysieren.

1. *Supponit* heißt in der Allgemeinheit des Axioms jedenfalls nicht : eine zeitliche Priorität der Natur, die als rein natürliche Ordnung erst nachträglich begnadet werden könnte. Es heißt zweitens nicht : eine Abhängigkeit der Gnade von der Natur in dem Sinn, als ob sie eine bestimmte geschöpfliche Struktur voraussetze oder an bestimmte geschöpfliche Anlagen, Fähigkeiten oder Potenzen (die früher geschilderten ausgenommen) anzuknüpfen gezwungen oder veranlaßt wäre. Es heißt drittens nicht : daß Natur im Plane Gottes als die erste, ursprüngliche Idee zu denken sei, die erst nachträglich durch die Ideen der Begnadigung des Menschen und gar der Menschwerdung Christi ergänzt worden wäre. Sondern « supponit » heißt schlicht : Gnade ist Gnade *für* ein Geschöpf, das als solches selbst weder Gnade *ist*, noch als Geschöpf begnadet sein *muß*, sondern das eben — wie es das Wort Gnade ja sagt — aus freien Stücken begnadet wird. Die Supposition der Natur geschieht zum Schutz und zur Ermöglichung der Gnade. Sofern Geschöpf primär die Distanz des Gewirktseins besagt (und somit « Schöpfung » sich am adäquatesten in den aristotelischen Kategorien der Wirkursächlichkeit ausdrückt), besagt Gnade primär die Nähe der Teilnahme (und wird sich darum vorwiegend der platonischen Kategorien der Partizipation als Ausdrucksbehelfs bedienen). Geschöpf-sein sagt aber nicht ausschließlich Gewirktsein und Schöpfung also nicht « nackte » Kausalität, sonst würde sich das Geschöpf auf das bloße Daß des Geschaffenseins reduzieren, während alles inhaltliche Was als « Gnade » erschiene. Eine solche Deutung des « supponit » würde abermals den Begriff der Gnade aufheben, die als Teilnahme an der Intimität Gottes einen Teilnehmer voraussetzt. Das supponit bezieht sich demnach wirklich auf ein geschöpfliches daseiendes Wesen (« essentia existens »), das als solches in Analogie zum notwendigen « Wesen » Gottes (« essentia subsistens ») sich befindet.

2. *Extollit* sagt darum wiederum nicht : Erhebung eines zeitlich zunächst Nichterhobenen, nachträgliche In-Beziehungsetzung zu einer zweiten Wirklichkeit. Sondern es besagt : ein je schon über Anspruch und Begriff des Geschöpfs hinausgehendes Bezogensein auf das innere Leben Gottes durch dessen freies, gnädiges Sich-offenbaren. Dieses « Über-hinaus » ist keinerlei selbstgewirkter Transzendenz und Überhöhung im entferntesten vergleichbar, weil es restlos auf einem von-oben-Ergriffen-werden beruht. Es ist ferner ein solches, das die Natur nicht nur äußerlich trifft, sondern diese in ihrem Wesen und Kern selbst « neu gebiert » und so sie selbst und alles an ihr mit einem neuen

Sinn versieht. War bisher das geschöpfliche Wesen selbst das Zentrum der Sinngebung und -deutung, so wird dieses Zentrum nun in Gott hineinverlegt. Oder wie Barth sich auszudrücken liebt : das Geschöpf wird (*als* das Subjekt, das es ist) nunmehr zum « Prädikat » des Subjektes Gott [1]. Würde diese Sicht zunächst eine äußerste Passivität des Geschöpfs gegenüber der Gnade sehen lassen (extollit als « Entrückung »), so wird doch anderseits Gottes Leben nun zu seinem Leben (extollit als Adelung des Geschöpfs zum Kind Gottes). Und insofern Gottes Zentrum (aus Gnade !) zu seinem Zentrum wird, zeigt sich Gnade nunmehr als höchste Aktivität und Begabung mit Möglichkeiten, die, an sich Gott vorbehalten, jetzt Möglichkeiten des Geschöpfs selbst werden, und für welche die von Christus verheißenen Wunder nur das äußere Zeichen und die (gelegentliche) Beglaubigung sind.

3. *Non destruit* betont demgegenüber die trotz dieser Entrückung nicht aufgehobene, ja gerade in ihr sich vollendende Distanz zwischen Geschöpf und Gott. Es besagt nicht, daß jene Neugeburt und Umprädizierung etwa nur eine Hyperbel sei und im Grunde alles beim Alten bleibe. Wohl aber, daß in der Erhebung das geschöpfliche Subjekt (in seiner ganzen « materialen » Breite, nicht nur im logischen Beziehungspunkt seiner « Prädikate ») erhalten wird. Es besagt auch nicht, daß sich in der Verwandlung eine gleichsam neutrale Zone durchhalte, die « vorher » und « nachher » unverwandelt dieselbe ist. Sondern das Ganze wird umgeboren und ist als *Neues* das Alte. (Das Gleichnis von Raupe und Schmetterling kann auf das Gemeinte hinweisen.) Die Verlegung des geschöpflichen Zentrums in Gott (bzw. des göttlichen Zentrums in das Geschöpf) vollendet aber gerade dadurch die Distanz, da nunmehr, in dieser « Nahstellung », endgültig klar wird, daß Gott Gott ist, und nicht das Geschöpf, Gnade Gnade ist und nicht Natur. Die Nähe der « Liebe » ist eine Nähe der jeweils größeren Anbetung, Unterscheidung und Ehrfurcht. Der endgültige Sinn des « non destruit » enthüllt sich aber erst in der Menschwerdung Christi, in der die Gnade die konkrete Gestalt der Natur annimmt und zwar gerade der unterscheidend sündegetroffenen, gottverlassenen, gnadenlosen Natur. In der höchsten Entrückung des « extollit », das bis an die Grenze der Destruktion der

[1] Man wird sich dabei klar sein, daß dies ein grammatikalisches Gleichnis ist, das, wie alle Bilder, die die Analogie erläutern wollen, hinkt. Es beleuchtet zwar die « Umprädizierung » der Natur durch die Gnade, aber die Zweideutigkeit des Terminus Subjekt verschleiert die Rolle des ontischen geschöpflichen Subjekts in diesem Vorgang.

forma peccati unter dem verzehrenden Feuer des « Zornes » und der Liebe Gottes heranreicht, ist das « non destruit » die höchste Wahrung des Menschlichen als Verhüllung dieses Zorns und der in ihm verborgenen Gnade in die unscheinbare Gestalt der « natürlichsten » Natur.

4. *Perficit* sagt das Einheitliche von « extollit » und « non destruit ». Es besagt nicht : Vollendung einer Anlage der Natur. Sondern Vollendung in einem Raptus über alles Erdenkliche, Erwünschbare, Zuerhoffende, Zuersehende hinaus. Aber gerade *so* Vollendung. Rückwärtsblickend von dieser Vollendung her erscheint das Natürliche als Reich des Unvollendeten, Unvollendbaren, als ein ewiger Im-perfekt. Von der Erfüllung her (und *nur* von ihr her) kann es scheinen, als hätte das « unruhige Herz » sich nie bei diesem Stückwerk befriedigen können. Und faktisch ist dieses « perficit » — Gnade aller Gnaden ! — eine Vollendung dieser Welt in ihr selbst. Nicht eine Auflösung des Endlichen ins Unendliche Gottes, sondern ein Platzergreifen des Unendlichen inmitten der vollendeten Endlichkeit dieser Welt. Und damit die Bestätigung des « sehr gut » aller endlichen Werke Gottes : In der Menschwerdung sind sie perfekt, zu ihrem voll-endenden Ende gelangt.

In Christus vollendet sich so die Analogie zwischen Natur und Gnade. Die hypostatische Einheit (und damit die Anhypostasie der menschlichen Natur) unterstreicht das « extollit » bis zur Identität des göttlichen Zentrums mit dem der menschlichen Natur, um aber gerade so in die « Form der Sünde », ja in die « Hölle » hinabzusteigen und so das « non destruit » in seiner extremsten Möglichkeit zu verwirklichen. « Die Form dieser Einheit ist selber, im geheimnisvollsten Sinn des Wortes, Analogie. Denn das ist das innerste Geheimnis Christi, daß in ihm Gottheit und Menschheit zwar Eine Person sind, aber im unaufgehobenen, ja unaufhebbaren Unterschied zwischen beiden : also in hypostatischer Union, die unaufgehoben und unaufhebbar die unaufhebbare ... Analogie der 'je immer größeren Unähnlichkeit' *ist.* »[1]

B. Potentia oboedientialis

Aus dieser Differenzierung der Analogie von Natur und Gnade ergibt sich abschließend wiederum der Satz, von dem wir ausgingen : Die Gnade ist faktisch eine solche « Erfüllung » der Natur, daß dieser höchsten Vollendung doch in der Natur selbst keine Fähigkeit, Anlage oder Forderung dazu entspricht. Wenn sich in allen positiven Seiten

[1] *Przywara,* Reichweite der Analogie, a. a. O. 532.

des Verhältnisses : Grundlage (supponit), Wahrung (non destruit), Vollendung (perficit) das kategoriale Schema von Akt und Potenz geradezu aufdrängt, so schiebt doch anderseits das Negative des Erhobenwerdens ohne Anspruch und Eigenmöglichkeit (im extollit) dieser Anwendung einen Riegel vor. Was hier am Geschöpf geschieht, ist zwar offenbar möglich (da es ja wirklich ist), ohne doch die eigene Möglichkeit des *Geschöpfs* zu sein. Und doch : wäre es *nur* die Möglichkeit Gottes und die *Un*-Möglichkeit des Geschöpfs, so könnte es gar nicht geschehen. Diese Möglichkeit Gottes, die keine Möglichkeit und doch auch keine *Un*-Möglichkeit des Geschöpfs bedeutet, ist das Geheimnis der potentia oboedientialis.

Die potentia oboedientialis muß für Karl Barth gleichsam den Quellpunkt aller katholischen Irrtümer und Übergriffe darstellen. Denn falls hier wirklich, wenn auch noch so verhüllt, dem Menschen eine « Potenz » zur Gnade zugeschrieben wird, eine Möglichkeit also, *von sich aus* als Natur der Gnade zur Verfügung zu stehen, für sie offen zu sein, sie aufzunehmen, sie gar von der Natur her als möglich, als wahrscheinlich, als erwünscht zu erkennen und demnach mit ihr zu rechnen, sich vielleicht sogar auf sie vorzubereiten — : dann strömen durch diese Öffnung alle « Naturalismen » unaufhaltsam herein, die das unterscheidende Wesen des Katholizismus zu bilden scheinen. Wir müssen uns daher mit dieser Frage ernstlich befassen.

Die Frage als solche besteht für jede Theologie; sie besteht auch für Barth. Es ist die Frage, wie und woher es denn möglich sei, daß Natur als solche begnadet werden kann. Wir werden zunächst neutral voraussetzen können, daß diese Möglichkeit primär eine Möglichkeit Gottes selber ist : *Er* kann, und er *allein* kann begnaden. Und da er das kann, so « kann » das Geschöpf auch begnadet werden. Was besagt nun aber dieses « kann » des Geschöpfs ? Ist das eine der Möglichkeiten, die das Geschöpf « *hat* » ? Gehört diese Möglichkeit zu den Möglichkeiten seiner *Natur* ? Das ist die Frage. Barth verneint sie. Indem er dann aber von der Wirklichkeit dieser « Möglichkeit » her zurückfragt nach der Möglichkeit selbst, muß er sie als die « unmögliche Möglichkeit » bezeichnen. Das ist entweder echte Dialektik, die wir aber als Möglichkeit nicht wieder aufnehmen wollen, oder rhetorische Paradoxie, die jedenfalls auf ihren nüchternen theologischen Gehalt hin erst geprüft werden muß.

Wir betrachten zuerst die seinshafte Seite des Problems, um dann die Erkenntnisseite eigens anzuschließen, weil die Frage sich dort in besonders scharfer Weise zuspitzt.

Zur ersten Seite ist grundlegend zu sagen, daß die ganze Frage mit ausdrücklicher Rücksicht auf die Analogie des Naturbegriffs gestellt und gelöst werden muß. Sie stellt sich also von der Philosophie her anders als von der Theologie. Vom (aristotelischen) Begriff der natura her wird der Begriff der Möglichkeit sich zunächst in aktive und passive Möglichkeit spalten, je nachdem die Natur die Anlage hat, sich selbst oder anderes zu bestimmen oder sich durch sich selbst oder durch anderes bestimmen zu lassen. Darüber hinaus aber weiß sich geschöpfliche Natur, sofern sie Geist ist, als kontingent, d. h. bezogen auf ein sie bedingendes Absolutes, das als solches analytisch im kreatürlichen Sein mitgesetzt und folglich auch mitgedacht ist : omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito (*Thomas*, De Verit. 22, 1 ad 1), da « doch alles was außer ihm da ist, nur gleichsam in der Klammer seines Daseins da ist und also auch nur in der Klammer des Denkens seines Daseins (seines nicht negierbaren Daseins !) als daseiend denkbar ist » (A 179). Dieses Mitgesetztsein Gottes als « rerum omnium principium et finis » (Vatikanum, Denz. 1785), als « Deus unus et verus, Creator et Dominus » (Denz. 1806), sagt zugleich, daß im Absoluten der einzige Grund der Möglichkeit von Kontingentem überhaupt liegen muß, daß also die Möglichkeit von Kontingenz überhaupt keine dem Absoluten irgendwie (als ὕλη oder Ideenwelt) *gegenüber*stehende Möglichkeit sein kann. Dies liegt analytisch im Begriff des Absoluten als göttlichem, herrschaftlichem principium et finis. Die Möglichkeit, die hier, rein philosophisch, als solche im Faktum kontingenter Existenz sichtbar wird, ist in keiner Weise den aktiven und passiven Möglichkeiten der geschaffenen Natur gleich- oder unterzuordnen. Es ist, sofern das Absolute als « Dominus » (Vatikanum, Denz. 1806) und insofern als « Creator » (ebd., wenn auch noch nicht ausdrücklich als Creator ex nihilo : Coll. Lac. VII, 79) sichtbar wird, und dieser Herr die absolute Verfügung über das Daß und Was des Geschöpfs behält, nur ein anderes Wort für « unbegrenzte Verfügbarkeit zu Gott hin »[1], für die *Wehrlosigkeit* des Abhängig*seins* bis ins Letzte von einem nie übersehbaren, nie verfügbaren « Willen » des Herrn. Sofern nun auch keine Revolte der Kreatur an dieser Tatsache des Ausgeliefertseins das Geringste zu ändern vermag, sofern also Kreatur als solche immer zur Verfügung (in der « Potenz ») des Schöpfers steht, muß die potentia oboedientialis schon zur Grundstruktur der ersten

[1] *Przywara*, Analogia entis, I 88.

(philosophischen) Analogie zwischen Gott und Geschöpf gerechnet werden. Sie ist hier sowenig der Ausdruck eines natürlichen Könnens der Kreatur, daß sie vielmehr gerade der adäquate Ausdruck ihres letzten Nichtkönnens (d. h. sich-nicht-entziehen-Könnens) ist.

Freilich erhebt sich hier sogleich die zweite, immer noch philosophische Frage : Gesetzt, die potentia oboedientialis sei nichts weiter als der Index der letzten Rechtlosigkeit des Geschöpfs vor dem Schöpfer, gesetzt aber auch, ein geistiges Geschöpf, das sich als geschaffen erkennt und damit vor dem « nicht negierbaren Dasein » des Creator ac Dominus steht, werde sich eben damit dieser Rechtlosigkeit und Verfügbarkeit, wenn auch noch so verhüllt, bewußt : tritt dann die potentia oboedientialis nicht dennoch in eine Reihe mit den « natürlichen Möglichkeiten », über die eine Kreatur als Natur « verfügt » ? Hier liegt offenbar der erste Anlaß für das Ärgernis Barths. Dennoch ist dieser Übergang vom seinshaften Abhängigsein zum bewußtseinshaften Sichabhängigwissen schlechterdings unvermeidlich. Weigert man sich, ihn zu vollziehen, so konzipiert man ein geistiges Geschöpf, das von Natur und also notwendig atheistisch sein müßte. Oder man naturalisiert abermals die Gnade, indem man das Wissen des Geschöpfs um Gott einer zweiten, der Schöpfung als solcher gegenüber nochmals freien Offenbarung Gottes zuschreibt. Nein : die Freiheit, mit der Gott dem Geschöpf als solchem je offenbar ist, ist notwendig identisch mit der (absoluten !) Freiheit, in welcher Gott diesem Geschöpf Dasein verlieh. Der ontische und der noetische Aspekt sind je Aspekte derselben Wirklichkeit. Und insofern ist die geschöpfliche Erkenntnis dieser Verfügbarkeit doch eben nichts anderes als die notwendige Anerkennung der Freiheit Gottes in seinem Schaffen selber. Auch Gottes Offenbar-*sein* ist keine Verdinglichung des immer freien und immer neuen Ereignisses, daß überhaupt Schöpfung *ist*. Und so ist die Bewußtseinsseite der potentia oboedientialis das Gegenteil eines nun doch selbständigen Verfügens des Geschöpfes über Gott. Sie ist vielmehr nur die notwendige (auch in der Leugnung « nicht negierbare ») Anerkennung der faktischen Kreatürlichkeit.

Aber wir brechen hier — mit Bedacht — die philosophische Betrachtung vorläufig ab. So verlockend es für den Denker wäre, hier die Linien weiterzuziehen und nun etwa aus der Herrschaftlichkeit Gottes seinen Charakter als Person, seine Freiheit, seine Majestät, seine Liebe zum Geschöpf, seine Heiligkeit abzuleiten und daraus eine natürliche Religionsphilosophie aufzubauen, die die scheinbar erwünschteste

Grundlage für die Theologie bieten könnte, so ist es doch hier Zeit, sich zu erinnern, daß der konkrete Denker jeweils schon (bewußt oder nicht) auch mit dem Material der Theologie arbeitet, nie zum Absoluten als bloßem « principium et finis », sondern faktisch schon immer zum Gott der Gnade und Offenbarung in konkreter Beziehung steht. Daß er also seine scheinbar logischen Deduktionen von einem heimlichen, durchaus unphilosophischen Apriori her vollzieht. Manche Versuche moderner Religionsphilosophie und Theodizee arbeiten teils unbewußt, teils offen (wir denken etwa an Scheler und Rosenmoeller) mit dem Gut der Offenbarung, und sind in diesem Sinn « säkularisierte Theologie ». Auch der christliche Philosoph wird bei der Konstruktion eines rein natürlichen Gottesbewußtseins sich klar sein müssen, daß er bei allen konkreten Gegebenheiten, sowohl denen seines Materials wie denen seiner eigenen Subjektivität, das « Plus » der übernatürlichen Ordnung von Sünde und Gnade zu berücksichtigen hat. Damit ist nicht gesagt, daß sein Versuch unmöglich und zum Scheitern bestimmt sei, sind doch faktisch alle Elemente jenes natürlichen Gottesbewußtseins und -begriffs in der faktischen Ordnung der Welt mitenthalten. Er wird sich aber dennoch vor einer abschließenden Konstruktion hüten und darin den inchoativen Charakter aller Philosophie anerkennen. *Diese* Offenheit des philosophischen Versuchs, und nicht die systematisierte, religionsphilosophische Offenheit eines auf den freien, heiligen, personalen Gott der Offenbarung von sich aus « horchenden » Geschöpfs dürfte der wahren potentia oboedientialis entsprechen [1].

[1] Wie wir damit die Religionsphilosophie Schelers und seines (katholischen und protestantischen) Gefolges ablehnen müssen, so müssen wir hier auch von dem in sich genialen Versuch *Karl Rahners* in seiner « Grundlegung einer Religionsphilosophie » : « *Hörer des Wortes* » (München 1941) Abstand nehmen. Rahners Werk bildet das katholische Gegenstück zu den (von Barth in « Dogmatik I » so heftig angegriffenen) « fundamentaltheologischen » Versuchen von Brunner, Bultmann, Heinrich Barth u. a. Wie diese, baut er der Theologie eine « theologische » Anthropologie als *rein philosophische* Disziplin vor, die als solche « die Bedingung der Möglichkeit von Theologie ist » (214) und zugleich die Summa der (nachdem Offenbarung ergangen ist) noch sinnvoll möglichen theologia naturalis sein soll (219). Diese Anthropologie zeichnet den Menschen in seiner prinzipiellen Offenheit zu Gott hin, sie ist « Ontologie der potentia oboedientialis für Offenbarung » (9). Sie sucht als solche den mittleren Weg zwischen Schleiermacher (Offenbarung als Explikation des Selbstverständnisses des Menschen) und Karl Barth (Offenbarung als Widerspruch und Krisis Gottes über der Welt) (37). Diese Mitte besteht darin, daß der Mensch als Geist sich selbst als geschaffener versteht und damit je schon vor dem absoluten, unendlichen, begründenden Gott steht. Der « Vorgriff » auf das Absolute in jeder Erkenntnis eines endlichen Gegenstandes erweist sich als Bedingung der Möglichkeit dieser Erkenntnis selbst, sofern sich endliches Sein

Um nun den theologischen Begriff der potentia oboedientialis zu Gesicht zu bekommen, müssen wir den Standpunktwechsel vollziehen, der von Philosophie zu Theologie notwendig ist. Wir müssen, statt

als solches nur vom eröffneten Horizont des absoluten und unendlichen Seins her erkennen läßt. In der « Weite des Vorgriffs » wird weder *nur* eine kategoriale Bedingung des Endlichen erkannt, noch wird das Unendliche darin als solches gegenständlich (in einer « natürlichen Mystik », die als solche die geschichtliche Offenbarung je schon überholen würde). Wohl aber wird Gott als der *in sich selber* Verhüllte (nicht nur einem diskursiven Verstand Unzugängliche), weil in sich absolut *Freie* erkannt und darum wird das Stehen des freien Menschen vor diesem « freien Unbekannten », der als solcher mein Schöpfer und Herr ist, zu einem grundsätzlichen Lauschen auf mögliche Offenbarung. Wenn aber der Mensch so vor Gott steht, « begibt sich eigentlich immer so etwas wie eine Offenbarung : nämlich das Reden oder das Schweigen Gottes. Denn der Mensch hört immer und wesentlich das Reden oder das Schweigen des freien in sich allein ständigen Gottes ; er wäre sonst nicht Geist. Geist ist kein Anspruch darauf, daß Gott spricht. Aber wenn er nicht spricht, hört der Geist das Schweigen Gottes ... In diesem Sinn geschieht Offenbarung notwendig » (114-115). Diese Offenbarung muß ferner notwendig eine *geschichtliche* sein, weil dies der einzige Raum ist, in dem der Mensch, seiner endlichen Konstitution nach, Wahrheit erlauschen und erfahren kann. Endlich soll auch der « Vorgriff » selber, obwohl seine Naturhaftigkeit und somit Notwendigkeit nicht geleugnet wird, doch zugleich je schon im Sinne eines freien (sittlichen) Sich-selbst-bejahens des Geistes verstanden werden, das — weil Geist Freiheit heißt — die freie Schöpfertat Gottes « gleichsam in ihrem Entspringen und in ihrer Setzung selbst erleben will » (125) und sogar muß. Die Offenheit für Gott ist also zugleich « eine Frage der sittlichen Selbstbestimmung des Menschen ... Der Mensch ist in dem Maße horchend auf das Reden oder Schweigen Gottes, als er sich in freier Liebe dieser Botschaft des Redens oder Schweigens des Gottes der Offenbarung öffnet. Er hört dann diese mögliche Botschaft des freien Gottes, wenn er nicht durch eine verkehrte Liebe den absoluten Horizont seiner Offenheit für das Sein überhaupt eingeschränkt hat und so dem Wort Gottes nicht von vornherein die Möglichkeit genommen hat, auszusprechen, was dem freien Gott gefallen mag » (136). Hier muß man sich nun doch fragen, worin dieses « Schweigen » bzw. « Reden » Gottes sich noch von Theologie unterscheiden soll. Es soll sich zwar um eine « Ontologie der potentia oboedientialis für die freie Offenbarung Gottes » handeln, « nicht um die potentia oboedientialis für die Übernatur als der seinshaften Erhebung des Menschen » (33). Es soll also noch « Platz sein ... für eine subjektive Ausweitung des Horizontes menschlicher Erkenntnis durch Gnade » (90). Aber demgegenüber bleibt bestehen, daß diese Offenheit des Menschen geradenwegs zugeordnet wird jedem möglichen Reden Gottes, und daß nur « über den möglichen *Inhalt* solcher Rede » « keine Vorentscheidung » getroffen werden soll (221). Der qualitative Abstand zwischen der Offenbarkeit des « principium et finis » und der Offenbarung des nun wirklich personal *redenden* Gottes ist hier nicht genügend beachtet. Der Inhalt dieser Religionsphilosophie kann nur von der je schon ergangenen Rede Gottes selber geschöpft sein, er ist somit unbewußte Theologie. Und wenn zuletzt wirklich durch die sittliche Selbstentscheidung des Menschen die so bestimmte potentia oboedientialis in die Hand des Menschen gelegt wird, wenn er also dem Worte Gottes « die Möglichkeit nehmen kann », gehört zu werden, er ihm diese Möglichkeit also auch *geben* kann, so droht der « Vorgriff » nun wirklich zum Über-

vom Geschöpf her zum « principium et finis » hinzublicken, nunmehr von der vollzogenen Offenbarung her, mit den « Augen des Glaubens », auf dieses Geschöpf hin sehen. Was wir jetzt als seine « Natur » erkennen, deckt sich nur *analog* mit dem, was Philosophie als solche betrachtet. Denn die Verfügbarkeit des geschöpflichen Wesens wird (erst !) jetzt sichtbar als eine Verfügbarkeit zu Möglichkeiten, die die Sphäre des Geschöpflichen prinzipiell übersteigen. Nur von der wirklich vollzogenen Offenbarung her, die *zugleich* seinshafte Erhebung in die Region des « personalen » Gottes *und* noetische Einweihung in diesen Bezirk durch die offenbarende Rede Gottes besagt, wird die Möglichkeit solcher Erhebung und damit solchen Hörenkönnens begreiflich. Daß *hier* (wie Barth unermüdlich, doch mit Recht betont) Wirklichkeit *vor* Möglichkeit geht, hat seinen Grund darin, daß diese Wirklichkeit so sehr von Gott ist, daß sie keine *naturhafte* Potenz, Fähigkeit, Anlage, Sehnsucht, Bereitschaft, Resignation oder existentielle Aufgebrochenheit und Verzweiflung im Geschöpf als korrespondierend voraussetzt, daß sie vielmehr mit der Wirklichkeit die Möglichkeit selber mitbringt. Gnade ist möglich, weil Gott gnädig sein will. Daß dann ergehende Offenbarung und Gnade faktisch sich der Struktur des Geschöpfes anpaßt, daß sie das Geschöpf nicht zerstört, sondern (in Analogie zum Verhältnis von Akt und Potenz) sogar vollendet, ist eine davon unabhängige Wahrheit. Es setzt zwar eine wahre Analogie zwischen Natur und Offenbarung voraus, sonst wäre diese unverständlich. Es setzt voraus, daß die Natur noetisch wie ontisch dem offenbarenden Gott *zur Verfügung* steht, und damit eben die natürliche « *dispositio* » der Kreatur.

griff in die Theologie zu werden. Es wird zwar, um diese zu retten, hinzugefügt, daß « auch das Geheimnis der faktisch geschehenden Selbstkonstitution des Horchenden als konkrete freie Tat des Menschen bei all seiner Autonomie noch unter der freien Gnade Gottes » bleibt, « so daß die faktisch vollzogene Konstitution der Bedingung des Hörens der Theologie noch freie Tat Gottes war, bevor sie die des Menschen wurde » (221-222). Aber damit ist nun wieder einem Theologismus das Wort geredet, der die bleibende natürliche potentia oboedientialis bedroht, bzw. ihre Konstitution von der Gnade abhängig macht.

Man kommt hier nur durch mit einer sauberen sachlichen Scheidung der Ordnungen. Potentia oboedientialis heißt in der Philosophie restlose, ontische, und auch noetisch erkannte Verfügbarkeit (Relativität) des Geschöpfs zum « principium et finis ». Nicht aber (theologische) Antizipation des (möglichen) Redens und (wirklichen) Schweigens Gottes. Ein Schweigen Gottes « hört » das Geschöpf nicht, außer mit den « übernatürlichen » Ohren des Glaubens (oder Unglaubens) dem gnädigen (oder zürnenden) Gott gegenüber. Hält man diese Schranken nicht ein, so bekommt Barths Kritik des « Anknüpfungspunktes » ihr Recht.

Was aber gerade nicht besagt, daß die Kreatur in sich « die Bedingungen der Möglichkeit des Hören von Offenbarung » besitzt. Es ist « Möglichkeit von der Freiheit Gottes her »[1]. « Die allein dem 'Akt', der Gott ist, innerlich zugeordnete 'Potentialität' ist darum Er selbst: der 'mögliche Gott', der als möglicher 'Gott' nur der 'notwendig wirkliche' Gott sein kann. »[2] Das *Maß* der potentia oboedientialis liegt gar nicht im Geschöpf als solchem, auch nicht in der « Ungegrenztheit » seines geistigen Horizontes, « das Maß liegt vielmehr, ja entscheidend, jenseits der Kreatur, in der Unbegreiflichkeit des Maßes des göttlichen Schenkens: modus ... qui crescente bonitate crescit, sequitur magis mensuram perfectionis receptae quam capacitatis ad recipiendum (De Verit. q. 29 a. 3 ad 3) »[3]. Von hier aus scheut sich Thomas nicht, die potentia oboedientialis, die nicht in einer Reihe mit den natürlichen Möglichkeiten des Geschöpfs steht, selbst als « über-natürlich » zu bezeichnen (ebd.).

Bringen wir nun die philosophische und die theologische Sicht der potentia oboedientialis in Verbindung, so zeigt sich, daß freilich *dieselbe Realität* in beiden angezielt ist. Nur kann sie von Theologie her adäquater gesehen werden, als von Philosophie her. Es ist dieselbe Realität: weil es dieselbe Freiheit Gottes ist, in der sie beidemal gründet. Nur wird man von Theologie her auch der Erhebbarkeit des Geschöpfs in die Sphäre der göttlichen Intimität ansichtig[4], die von Philosophie her als solche nicht ahnbar ist. Die *leere* Form des philosophischen « Verfügbar-zu-allem » füllt sich hier mit der für die bloße Philosophie « unmöglichen Möglichkeit ». In diesem Sinne kann von einer Analogie auch im Begriff der potentia oboedientialis gesprochen werden. Indessen wird man es vermeiden müssen, diese Analogie ontisch zu verstehen, als ob die « natürliche » potentia oboedientialis durch die Gnade zu einer « übernatürlichen » erhoben würde. Die Begriffe Natur und Gnade haben hier darum keinen Platz, weil die potentia oboedientialis ja gar nicht als eine natürliche Möglichkeit unter anderen der Natur gefaßt werden kann. Aktive wie passive natürliche Potenz haben zu ihrem adäquaten Subjekt die Natur. In der potentia oboedientialis hingegen, die jenseits von natürlichem Tun und Leiden und indifferent zu ihnen

[1] *Przywara*, Analogia entis, I 86.
[2] Ebd. 88.
[3] Ebd. 89.
[4] [Modus supernaturalis] homini notus esse non potest, cum ipsum donum gratiae cognitionem hominis excedat (De Verit. q. 24 a. 15 c). Ebd. 91.

steht, ist das adäquate Subjekt Gott selbst (sofern das *posse* in ihm liegt), das Geschöpf ist darin nur « sekundäres Subjekt », sofern sich die Möglichkeit *an ihm* vollzieht. Die Möglichkeit, die das Geschöpf hier einzig « hat », ist die (gewußte) Unmöglichkeit, sich dem Willen Gottes zu entziehen. Auch die Sünde, auch die Verdammung ändern daran gar nichts. Potentia oboedientialis heißt nicht ein (natürliches) Entgegensehen oder Entgegengehen, eine mehr oder weniger große Aufnahmebereitschaft für Gnade. Sie heißt, daß das Geschöpf als solches in Gottes Hand liegt, wie der Lehm in der Hand des Töpfers. Daß dies nun freilich, sekundär, aber durchaus *real*, etwas am Geschöpf selbst ist, das wird man nicht leugnen können. Es ist einmal der *Nicht-Widerspruch* des Geschöpfs als solchen (der gerade als bleibender dort besonders deutlich wird, wo das Geschöpf zu widersprechen sucht: in der Sünde, — die doch so wenig ein Hindernis ist für die Gnade, daß diese gerade bei den Sündern und Zöllnern « anknüpft »), ein Nicht-Widerspruch, der in der Geschöpflichkeit und also in der Analogia entis gründet. Aber gerade darum ist es nicht der bloße Nicht-Widerspruch, die Widerstandslosigkeit des Nichts und der Ohnmacht, sondern der Nicht-Widerspruch des kreatürlichen *Seins* als solchen. Die Kreatur ist als Natur, als Gott gegenüberstehendes Subjekt und also als das ihm in aller Unähnlichkeit Ähnliche und also gerade in ihrem Geistsein *fähig* (nicht aus eigener Möglichkeit), *handlich* (nicht aus eigener Eignung), *angelegt* (nicht aus natürlicher Anlage) zu allem, was Gott mit ihr vorhaben mag. Dies eben wird jeweils *post factum* erwiesen: Was Gott wollte, das hat er gekonnt, am Geschöpf gekonnt, und darum hat es auch das Geschöpf selber « gekonnt ».

Man hat sich hier an die oben festgestellte Tatsache zu erinnern, daß Gnade sich nie als neue « Substanz », sondern immer nur als überschwänglicher Modus der Natur verwirklicht. Natur wird nicht über*baut*, sondern « über*formt* ». Darum reicht Natur im faktischen Wunder der Gnade doch selbst hinauf bis in die höchsten Spitzen der Mysterien Gottes. Der Gott, der sie begnadet, ist kein anderer als der, der sie schuf und zu dem sie vom Ursprung her schon in der Beziehung der Geschöpflichkeit stand. Begnadetsein ist darum nicht « Über-natur » im Sinn einer zweiten, höheren Natur, sondern es ist die ins « Über » erhobene selbe Natur. Eben darum aber ist, a posteriori, die in der Gnade verwirklichte Möglichkeit eine Möglichkeit (an) der Natur. Von Gott aus gesehen ist sie es auch a priori. In ihm sind alle seine Werke aufeinander beziehbar und so füreinander geeignet. Sie sind es so sehr,

daß gerade dort, wo die *natürliche* Eignung im Minimum steht, in der Sünde, in Gott und von Gott her ein Maximum an *oboedientialer* Eignung möglich wurde : gerade im Ecce Homo fand sich der adäquateste Spiegel für ein Ecce Deus. Wir ahnen hier etwas von der *Freiheit* Gottes, mit der er das für ihn und damit überhaupt Mögliche möglich macht. Innerhalb der « Grenze » des Nicht-Widerspruchs (keiner « Grenze » in Wahrheit, weil sie nur ausdrückt, daß Gott seinem Wesen treu bleibt), ist darum schlechthin alles möglich, auch dies, daß das Unähnlichste zur Form und zur Offenbarung des « Ähnlichsten » werde. Auch die Sünde kann sich der Oboedienz nicht entziehen. Gehorcht sie — da sie doch *nicht* gehorcht ? Captivam duxit captivitatem !

Beachtet man dieses Gesetz, daß das primäre Subjekt der potentia oboedientialis Gott selbst ist, nicht, reiht man sie also doch ein unter die natürlichen Möglichkeiten der Natur, dann ergeben sich jene Unsicherheiten, wie sie den ganzen geschichtlichen Weg dieses Begriffs umsäumen. Man kennt das Zwielicht, in dem er bei *Thomas* steht : zwischen einem « desiderium naturale visionis » einerseits, dessen Begründung mit philosophischen Mitteln versucht wird (C. G. 3, 50), und der klaren Anerkennung anderseits, daß die Anschauung Gottes « excedit cognitionem et desiderium » des Menschen (S. Th. I-II q. 114 a. 3). Beide Gedankenzüge finden vielfache Belege. Kein Zweifel kann darüber herrschen, daß Thomas mit « ultimus finis », « visio », « beatitudo » das übernatürliche Ziel meint. Die Möglichkeit eines natürlichen, zweiten Ziels (etwa für Menschen, die der Gnade nicht teilhaftig werden) scheint bei ihm nicht vertreten. Kein Zweifel auch darüber, daß die Erreichung des Ziels nur durch Gnade möglich ist. Woher aber nun das nicht verstummende Motiv einer Sehnsucht der Natur nach der Gnade ? Man wird sagen müssen, daß der Begriff der Natur bei Thomas noch im Zwielicht des Übergangs von Antike zu Neuzeit steht. Die Alten von Plato und Philo über alle Väter zu Augustin verstehen unter « Natur » den konkreten, begnadeten, sündigen und wiedererlösten Menschen. Daß *diese* Natur ihren Sinn, ihr Wesen und ihre Not im Schrei der Sehnsucht nach Seligkeit und Gnade enthüllt, dies war der Schlußstein aller antiken Weisheit. Wie sollte Thomas von diesem Eros unberührt sein ! Aber dahinein vermengt sich nun doch auch die moderne (erst seit dem Kampf gegen Baius vollends geklärte) Begrifflichkeit von « Natur » und « Übernatur ». Will man also Thomas systematisch interpretieren (und damit die historische Situation leicht übermalen), so bleibt nur der Weg Cajetans, der Thomas hier nach

rückwärts deutet und das « desiderium naturale » von der je schon begnadeten, übernatürlich erhobenen Natur her versteht. Der andere Weg, hier ein desiderium conditionale inefficax, eine bloße Velleität der Natur zu suchen, wird man als die Endgültigsetzung eines historischen Übergangs ansehen und als Kompromiß ablehnen müssen. Es hieße die heutige Lehre der Kirche über Natur und Gnade auf das Stadium einer früheren Situation zurückschrauben. Es hieße auch, eine grundsätzliche Tragik ins *Wesen* des Menschen hineintragen, der nicht mehr als sinnvoll teleologisches Ganzes im Sinn des Begriffs natura gefaßt werden könnte. Das angebliche « Verbindungsglied » zwischen Natur und Gnade droht hier gerade die Verbindung unmöglich zu machen. Die wahre Einheit liegt in der potentia oboedientialis, aber damit letztlich in Gott. Nicht der Mensch hat (mithilfe eines Mittelbegriffs) die Einheit zu garantieren ; was Gott eint, ist unlöslicher eins (und wenn es die Einheit von Gericht und Gnade, Tod und Glorie wäre !) als was der Mensch verbindet. Potentia oboedientialis heißt primär Gehorsam, Verfügbarkeit, Dienst und nicht ein — noch so entbehrend sehnsüchtiger ! — « Vorgriff » nach der Gnade.

Blicken wir von hier noch einmal auf das philosophische Problem zurück, so läßt sich nun sagen : Wie die ontische Seite der potentia oboedientialis in der unbegrenzten Dienstbarkeit des Geschöpfs zum Schöpfer besteht, so die noetische (im geistigen Geschöpf) in einem radikalen Wissen um diese Verfügbarkeit. In diesem Sinne sind auch der natürliche Verstand und der natürliche Wille radikal offen zu Gott ; ja diese Offenheit wird die Grundtatsache sein, mit der jede natürliche Noetik und Ethik zu rechnen haben. In die « Leere » dieses Offenstehens hinein fallen jede mögliche Offenbarung und Gnade Gottes, denn keine Offenbarung kann der Vernunft, keine Gnade dem naturhaften Streben zu Gott widersprechen. Zeichnen sich also Offenbarung und Gnade in diese « Leere » ein, so ist damit gerade nicht gesagt, daß diese sich über ihnen *schließt* und sie so « in den Griff » bekommt. Aber wenn der Mensch glaubend die Offenbarung soll begreifen können, dann muß in seinem Verstand eine natürliche, durch die Sünde nicht zerstörbare, Analogie zur Offenbarung liegen. Diese Analogie besteht darin, daß auch seine natürliche Struktur die des vom göttlichen cogito *umgriffenen* cogito, und also ein cogitor ist. Ohne « Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit » keine geistige Kreatur. Dieses ihr untilgbar eingebrannte Wissen ist ihre Dienstbarkeit, nicht ihr Verfügen. Der Ton verfügt nicht über die Formen, die der Töpfer aus ihm — immer neu — formen

kann. Aber der Töpfer kann aus Ton nur *formen*, was man aus *Ton* formen kann, auch dann, wenn das Neue die natürlichen Möglichkeiten des Tons schlechthin überstiege. So weiß sich die Kreatur (auch dann, wenn sie es sich nicht eingesteht) so in der Hand Gottes « ut ex ea possit fieri, quod Deus voluerit » (3 d. 1 q. 1 a. 3 ad 4) und darum so, daß « quidquid Deus in creatura faciat, adhuc remanet in potentia recipiendi a Deo » (De Verit. q. 29 a. 3 ad 3).

C. « Omnia in ipso constant »

Die Gnadenordnung ist für uns konkret nur als Erlösungsordnung in Christus. Alle Gnade ist Gnade Christi, Gnade des Kreuzes. Darum muß die Frage von Natur und Gnade ausdrücklich als Frage des Verhältnisses von Natur und Gnade in Christus gesichtet werden. Der letzte Sinn aller Dinge und Sinne dieser Welt ist Er : « Primogenitus omnis creaturae : Quoniam in ipso condita sunt universa in coelis, et in terra, visibilia, et invisibilia, sive throni, sive dominationes, sive principatus, sive potestates : omnia per ipsum, et in ipso creata sunt : et ipse est ante omnes, et omnia in ipso constant » (Kol. 1, 15-17). Unerbittlich wird hier der Endsinn der Welt auch als ihr ursprünglichster und anfänglichster hingestellt : dieser Sinn ist die endgültige Klammer, die sich um die « Universa » legt und nichts sich entgleiten läßt. Wollte man in dieser Paulusstelle den Primat Christi zunächst nur auf die natürliche Ordnung der Schöpfung, die in der zweiten göttlichen Person grundgelegt wäre, beziehen, so ist zu erinnern, daß die Prädestination vor Grundlegung der Welt (Eph. 1, 4), der entscheidende Weltplan Gottes die Zusammenfassung aller Dinge in Christus zum Inhalt hatte (ebd. 1, 9-10), daß nicht nur « Gott der Herr, der ist und war und kommen wird », das « Alpha und Omega ist » (Apok. 1, 18), sondern ausdrücklich auch der Menschensohn (ebd. 1, 13) sich als « der Erste und Letzte » bezeichnet (ebd. 1, 18).

Dieses « Endgültige », das auch das « Erstgültige » ist, ist Gnade, ist also nicht der « Sinn », den die « Universa » und « Omnia », auch die Himmel und die Mächte nicht, für sich selber als Naturen haben mögen. Der Sinn, den sie als solche haben, ist nicht der Sinn, den sie dann haben, wenn es um die letzte, die wirkliche Sinnfrage geht. Omnia in ipso constant : nicht in sich selbst hat alles Bestand, sondern in ihm, der doch keineswegs als die logische Sinnfülle, der immanente Abschluß der Welt, sondern als der « von oben herab gesenkte Schlußstein » (Claudel) und damit als die « Umwertung aller Werte » zu gelten hat.

Ist durch ihn die höchste Harmonie, die höchste Necessität in der Ökonomie der Werke Gottes geschaffen, so bleibt dieses plötzliche Zusammenschießen aller Fäden doch Gnade und damit höchste Freiheit. Zwischen dem, was synthetisiert wird und dem Prinzip der Synthesis selbst besteht keine Necessität. Auch dann nicht, wenn das Synthetisierte von der Synthesis her Einheit, Bedeutung und sogar Bestand erhält.

Wir dürfen also den Primat Christi nur als *freien Primat* verstehen. Dies aber bedeutet, daß auch dieser Primat nicht anders gelten kann, als in der Form (als *die* Form) der Analogie. Also in der unrückführbaren Nicht-Identität von Natur und Gnade, und also nur in der Weise der doppelten, gegenseitigen Priorität von Natur und Gnade. Umgibt die Gnade Christi das All von allen Seiten als Alpha und Omega, Sinn und Ziel, so ist sie doch Gnade für ein All, das als solches eben ein All, Natur, nicht Gnade ist. Man mag die Einzigkeit des Erst- und Letztsinns der Gnade noch so betonen, man wird damit das gratia supponit (etc.) naturam nicht aufheben können. Und darum wird man bei aller Umprädizierung, Umgeburt und Wandlung, ja bei allem Feuertod der Natur nicht hindern können, daß der Letztsinn der Gnade den Sinn, den Natur als Natur hat, nicht aufhebt (non tollit), daß sie vielmehr, weil sie ja *gnädig* ist, die Natur nicht nur schont, sondern hegt und ihr, aus Gnade, zu *ihrem* letzten Sinn verhilft (perficit). Es kann sich also beim Primat Christi nicht darum handeln, nun etwa die Welt und die Natur aus Christus zu *deduzieren*, als ob Christus der *unmittelbare* Sinn der Dinge und der Geschichte wäre. Dinge und Geschichte haben einen eigenen (natürlichen) Sinn, Christus ist der *Sinn dieses Sinns*. Damit ist freilich gesagt, daß Christus der letzte Sinn und demnach der entscheidende Sinn ist. Es ist auch gesagt, daß der unmittelbare Sinn der Dinge, wenn er nicht in den letzten Sinn integriert ist, von dieser letzten Perspektive her, sobald sie da ist, als Unsinn erscheint. Es ist aber nicht gesagt, daß die in ihm integrierten, unter ihn als Haupt versammelten Dinge ihren Sinn verlören und dafür Christus zum Sinn bekämen. Von Christus her müssen sie sich sagen lassen, welches ihr letzter (und damit eigentlicher, definitiver) Sinn ist. Und man kann sogar sagen, daß dadurch ihr vorläufiger Sinn *als vorläufiger* aufgehoben (extollit) und zum endgültigen vorgerückt ist. Aber er ist damit zugleich als das, was er ist, als Natur, festgehalten und sanktioniert. Was « Fleisch » ist, weiß ich im Worte, das Fleisch ward. Was Liebe ist, in ihm, der uns liebte, als wir ihn noch haßten.

Was der letzte Sinn des Hirten ist, erklärt mir der Gute Hirt; die letzte Bedeutung des Weinstocks wird sichtbar am wahren Weinstock.

Es gibt demnach so etwas wie einen *theologischen Platonismus:* Christus ist die « Idee », ja die in der Einheit seiner freien Person zusammengefaßte « Ideen-Welt ». In Teilnahme an ihm ist der Mensch zuletzt, was er ist. Sein Leben hat jene Summe, die Christus ihm — leiht und erläßt. Von ihm her ist er der « gute Schächer ». In ihm kann ein Mißerfolg, ein Bankrott zum letzten Gewinn werden. In ihm ist stark, wer schwach ist. In ihm ist heilig, wer Sünder ist. Aber dies alles nur in Teilnahme: es vollzieht sich in jener Distanz von Teilgeber und Teilnehmer, die für Teilnahme *voraus*gesetzt ist. « Platonische » Teilnahme der Gnade setzt « aristotelische » Distanz der Natur voraus. Damit die Teilnahme echt sein, der sündige Mensch gerecht werden kann, muß er — bleibend vor wie nach — Mensch sein. Das « Voraus » der Natur ist also ein *echtes*, auch wenn es kein zeitliches ist, auch wenn der konkrete Mensch immer schon in der Erhöhung der Gnade, letztlich von der « assumierten » Natur Christi her zu sehen ist. Es bleibt auch in dieser je vollzogenen assumptio wahr, daß die Menschwerdung einen « Abstieg » Gottes besagt, und zwar nicht primär darum, weil der Heilige Gott in die « Form der Sünde » eingeht und « abfährt zur Hölle », sondern weil die Gnade des überweltlichen Gottes niederfährt in die Natur des weltlichen Menschen. Beides fällt zeitlich überein. Der descensus Gottes in Christus ist die ascensio der menschlichen Natur in Christus. Aber der descensus geht der ascensio als die Bedingung ihrer Möglichkeit logisch voran, und eben darum geht auch die Natur, die assumiert wird, der Gnade, die sie erhöht, logisch voran: « Quod autem ascendit, quid est, nisi quia et descendit *primum* in inferiores partes terrae ? » (Eph. 4, 9). Wenn *teleologisch* und *exemplarisch* die Gnade und darum die assumptio das Prius ist, von dem her alle Natur ihren letzten Sinn und ihre letzte Rechtfertigung erhält, so wird nichtsdestoweniger die Gnade geschildert als absteigende Angleichung an ein Vorbestehendes: Verbum caro *factum* est, σχῆμα ἀνθρώπου λαβών. Gerade die Kenosis, die der letzte Sinn dieses Vorbestehenden werden soll, trägt die Form der Hingabe und des Sich-Verlierens an ein Fremdes, Nicht-Göttliches, Naturhaftes. Gewiß im schärfsten an die « Form der Sünde », aber nur sofern diese « Form der Sünde » die « Form » der menschlichen Natur geworden ist. Die Priorität des Abstiegs vor dem (gleichzeitigen) Aufstieg wird symbolisch faßbar in den drei Tagen, die Karfreitag und Ostern auseinanderrücken (C 85) und

damit das irdische Dasein dem himmlischen vorausgehen lassen: « *Primus* homo de terra, terrenus, *secundus* homo de caelo, caelestis » (1. Cor. 15, 47). Wir müssen sagen: die Priorität der Natur vor der Gnade ist die notwendige Bedingung der Möglichkeit für die Priorität der Gnade vor der Natur.

Es gilt darum das Doppelte: 1. Alles naturhaft Menschliche und Weltliche darf letztlich nur von Christus her verstanden und gedeutet werden: in ipso omnia constant. Alle Ontologie, Erkenntnistheorie, Ethik und Ästhetik hat ihr entscheidendes Maß an ihm. Ein Maß, das *nicht* erst *nachträglich* an ein schon festgelegtes, fixiertes natürliches Maß, als dessen bloße « Krönung » angelegt werden darf, weil es als letztes und entscheidendes faktisch auch das erste und alles begründende und bestimmende und messende Maß ist. 2. Aber eben sofern Christus dieses Maß nicht in der Einheit einer gottmenschlichen Natur ist, sondern in der Unterscheidung von Gott und Mensch durch die Einheit seiner Person, gibt er der Natur auch *ihr* Maß als Natur, stellt er sie in die rechte Distanz zur « Gnade ». Er wird « Fleisch », d. h. Mensch in der ganzen « Durchschnittlichkeit » der Natur, nicht Weiser, nicht Übermensch, nicht religiöses Genie, sondern Zimmermannssohn. Er vollzieht die assumptio in der Richtung von Gott zur Welt hin, er *ist* die Gnade, sofern er Natur wird. Und in dieser (und keiner « entgegengesetzten » !) Bewegung hat der Christus nachfolgende Mensch sich erlösen, heiligen und erhöhen zu lassen. Die « Sendung » des Christen in die Welt geschieht wohl von der eschatologischen Höhe des Christus herab. Aber sie ist nicht eine nachträgliche Wiederzuwendung von zunächst überweltlichen, spiritualisierten Ausnahmemenschen zur « gewöhnlichen » Welt. Sondern das « Nicht-von-dieser-Welt » der Christen vollzieht sich als Bleiben im « Fleische » und in der Natur, ja im Mitvollzug des caro fieri Christi. Und darum wird man « Freund » indem man « Knecht » ist, wird auch die Philosophie, in all ihren Fächern, theologisch dadurch signiert, daß sie, statt sich überweltlich, spirituell, existentiell oder mystisch zu gebärden, schlicht das bleibt, was sie ist, und tut, was ihres Amtes ist: Forschung über die Natur der Dinge.

So vollendet sich in Christus die Analogia entis, als Unauflösbarkeit des doppelten Prius von Gnade (Theologie) und Natur (Philosophie). Ist ein reines « von unten nach oben » (im Sinne Schleiermachers und Ritschls) unmöglich, weil es die Analogie aufhebt, so auch ein reines « von oben nach unten » (die Gefahr bei Karl Barth), weil es die Natur

zu einer bloßen (Hohl-)Form der Gnade verflüchtigt. Ein reiner, auch christologischer, « Platonismus » der Gnade entzieht sich selbst seine Grundlage. Auch die Analogia fidei ist nur möglich, wenn sie sich selbst als die theologische Form der Analogia entis versteht.

Nach diesen Sicherstellungen können wir aber auch sagen, daß Karl *Barth* in seiner « platonisierenden » Theologie Christi letztlich nichts anderes meint. Schon der « Römerbrief » hatte als innere Form den « Aufstieg überan alle Himmel » als « Abstieg ins Untere der Erde ». Die « Dogmatik » stellt zunächst betont das Moment der assumptio heraus. « Unsere Worte sind nicht unser, sondern sein Eigentum ... Uneigentlich und bildlich gebrauchen wir unsere Worte — so werden wir, von Gottes Offenbarung aus rückwärts blickend, jetzt sagen können : wenn wir sie ... auf die Kreaturen anwenden. Indem wir sie auf Gott anwenden, werden sie ihrem ursprünglichen Gegenstand ... wieder zugeführt » (D 3, 259). Was letztlich Vater- und Sohnsein bedeutet, erfahren wir « in der Trinitätslehre ». Was « Herrschaft », « Geduld », « Liebe », aber auch sinnliche Dinge wie « Arm » und « Mund » heißen, das sagt uns die Schrift, wenn sie von Gott spricht (ebd.). « Kein anthropologischer oder ekklesiologischer Satz ist in sich und als solcher wahr, sondern seine Wahrheit subsistiert in den Sätzen der Christologie, nein, in der Wirklichkeit Jesu Christi ganz allein » (D 3, 166). Denn was wir für Gott (und also in Wahrheit) sind, das sind wir durch ihn und in ihm (D 3, 174). « Es gibt streng genommen überhaupt keine der Christologie gegenüber selbständigen Themata » (D 3, 360). Denn « die Menschheit Christi ist ... zugleich der Realgrund und der Inbegriff der höchsten Möglichkeit des Geschöpfes als solchen : das Geschöpf kann — nicht aus sich selbst und durch sich selbst, aber aus und durch Gottes Anordnung und Gnade — Tempel, Organ, Zeichen Gottes selbst sein » (D 3, 58). Die Natur ist nicht « erschöpfend » begriffen (D 3, 130), wenn man sie nur als Natur versteht, ihr « Eschaton », ihre « Letztwirklichkeit » (D 3, 573) liegt anderswo. Auf dieses Letzte hin, das Christus und die Einheit der Welt in Christus ist, « daraufhin hat Gott die Welt geschaffen » (D 3, 579), daraufhin lenkt und leitet er das ganze Schöpfungswerk. Es gibt also keine allgemeine natürliche Vorsehung Gottes, unter welche als Spezialfall auch die übernatürliche Vorsehung fiele. Wenn unzählige Stellen in der Schrift diese Vorsehung preisen, so ist klar, « daß sie natürlich *auch* (und sogar in eminenter Weise !) von dem Walten der allgemeinen ewigen Vorsehung reden, konkret aber doch offenkundig von einem höchst *besonderen* Geschehen, von dessen Inhalt man bei der Bestimmung dessen, was unter der göttlichen εὐδοκία, πρόθεσις. χεὶρ usw. zu verstehen ist, unmöglich zugunsten der allgemeinen Vorstellung des Verhaltens Gottes zur Welt abstrahieren darf » (D 3, 586). Dieses Besondere, von dem nicht abstrahiert werden darf, ist die Wirklichkeit und Gegenwart Gottes für die Welt in Jesus Christus (D 3, 583) [1]. « Gratia unionis ist die schenkende, gratia

[1] « Das Geheimnis der Erlösung also, als letztes zu Fülle vollendendes im Ablauf (von Schöpfung und Erhöhung zu Erbsünde und Erlösung) [ist] das sachlich

adoptionis ist die geschenkte Gnade Gottes ... Auf Grund der adoptio gibt es real: eine symbolische, eine sakramentale, eine geistliche, so oder so, die Israel und der Kirche geschenkte Gegenwart Gottes. In ihr ist aber ... auch das begründet, daß Gott wiederum geschenkweise überall, bei und in allen Dingen ist» (D 3, 546). «Von dieser Mitte her sieht und bestimmt, von dieser Mitte her erwählt und beruft er, ist er gnädig und übt er Gericht. Von dieser Mitte her liebt er die Welt. Denn in dieser Mitte ist er selbst. Sie ist sein allmächtiges Wort, durch das er jene geschaffen hat, regiert und erhält, durch das er aber auch ihrem Abfall widersteht, indem er ihn gut macht durch sich selber, durch das er sie von allen Seiten nicht nur heimruft, sondern allmächtig heimbringt in den Frieden mit sich selber» (D 3, 682). Diese Mitte ist, als caput ecclesiae, darum auch Mitte und Sinn jedes einzelnen Menschen. Von ihm aus wissen wir, «daß nicht der Mensch als solcher und auch nicht der christliche Mensch, sondern *Jesus Christus* ... die Wahrheit und das Leben des Menschen ist: *der wirkliche Mensch*, an den wir uns zu halten haben, wenn wir nicht sinnlos und ergebnislos, sondern endlich gehaltvoll vom Menschen ... reden wollen» (D 3, 171). In ihm ist unsere Natur, unsere Sünde und unsere Begnadung ans Licht gekommen. Darum gibt es keine mögliche Emanzipation der Natur von Christus: «Er kam in sein Eigentum.» «Es ist keine Frage, ob wir uns ihm gegenüber verantworten wollen, sondern wir *sind* ihm verantwortlich, und unser ganzes Sein ist, so oder so, Verantwortung ihm gegenüber. Wir haben keine Möglichkeit, uns ihm gegenüber zu berufen und zurückzuziehen auf ein Eigenes, wo wir zunächst einmal bei uns selbst wären, wo er uns noch nichts oder nichts mehr anginge, auf ein sozusagen neutrales Menschsein, wo es uns vorläufig überlassen wäre, uns unter das Gericht und die Gnade, die er uns ansagt, zu stellen oder auch nicht zu stellen, von wo aus wir uns gemächlich mit ihm auseinandersetzen könnten ... Er ist die Hand, die uns schon *hält*, indem sie uns faßt ... Er umgibt uns von allen Seiten» (D 1, 467-468). «Jener Boden trägt nicht. Jener Bereich ist kein in sich gesicherter Bereich. Die vorausgesetzte selbständige Existenz eines Menschen als solchen ist vielmehr eine Illusion» (D 3, 185). Wir stoßen damit auf jene Existenzform des Menschen, wie sie Przywara als die entscheidende Form Augustins gekennzeichnet hat: adhaerere Deo. «Im 'Hangen in' ist einmal gesagt, daß der Hangende unter sich den 'Abgrund der Leere' hat. Dann aber: daß er gerade darum restlos dem überantwortet ist, 'in' dem er hangt. Der Boden, auf dem er steht, ist einzig das, worin er hangt: er 'steht' 'über sich'.»[1] Es ist, sagt Barth, «also kein Stehen, sondern ein Aufgehobensein und Hängen ohne Boden unter den Füßen» (D 3, 178). Also auch kein «Festgegründetsein im Glauben», keine in sich gesicherte «Heilsgewißheit». Der Glaube *ist* selbst jenes Hängen, jene Unmöglichkeit, in sich Boden zu finden, jenes restlos enteignende cogitor, das jedes cogito umgreift und bedingt.

erste ... im Ratschluß Gottes, da Gott «auserwählte uns in ... (Christo) vor Grundwerfung der Welt» (*Przywara*, Deus Semper Major, III 374).

[1] *Przywara*, Analogia entis, I 123.

Wir können also, um es nochmals zu sagen, nicht in einer aufsteigenden Analogie, und also ausgehend von der vorgewußten « Natur », von ihr aus die Brücke schlagen zur Gnade. Dies hieße die Gnade an der Natur messen, während doch die Gnade (in Christus) das Maß der Natur ist. Wir können nicht Gott vorschreiben, welche die Bedingungen der Möglichkeit seiner Offenbarung seien, nicht die Anknüpfungspunkte vorweisen, an denen der Einstieg der Gnade in die Natur am « günstigsten » zu bewerkstelligen sei. Sonst straft uns Gott dadurch, daß er eben dort « einsteigt » wie der Dieb in der Nacht, wo es für uns am unbequemsten erscheint. « Was wir selbst sind, dürfen wir . . . nicht (etwa auf Grund einer allgemeinen Anthropologie) schon vorher wissen wollen. Wir sind das, was das Wort Gottes uns sagt, daß wir sind. Wir sind *Fleisch* . . . Fleisch . . . bezeichnet freilich den Menschen, . . . aber nun nicht etwa so, daß mit dieser Bezeichnung einem anderswoher bekannten oder zu gewinnenden Begriff vom Menschen eine weitere Bestimmung hinzugefügt wurde, sondern grundlegend, abschließend und ausschließend soll dies gerade der Begriff des Menschen sein, . . . weil dieser Begriff den Menschen kennzeichnet wie er vor Gott steht » (D 2, 44).

Alle diese Sätze dürfen wir unterschreiben, im wörtlichen Sinn gutheißen. Wenn wir dennoch dazu die andere Seite betonen müssen, so nicht, um vom Gesagten nun doch wieder Abstriche zu machen. Sondern darum, weil diese andere Seite in jenen Sätzen schon mitgesetzt, in einem bestimmten Sinne sogar vorausgesetzt ist. Die andere Seite ist, daß wir Sünder waren, ehe Christus Erlöser wurde, daß wir Menschen waren, « ehe » wir begnadet wurden. Aus dem Ersten folgt jeweils das Zweite nicht. Daß das Erste nur im Zweiten endgültig wird (perficit), liegt nicht im Wesen des Ersten. Sonst wäre das Zweite nicht — als Gnade ! — das Erste ! Die Gnade bleibt ein « darüber hinaus » (D 3, 357). « Indem man das anerkennt, wird man seine [Gottes] Gewalt als Schöpfer nicht etwa beschränken auf seine Offenbarung » (D 1, 468). Denn « es liegt nicht im Wesen und Begriff der Schöpfung als solcher, daß sie diese Perspektive haben *muß* » (D 3, 573). Darum ist der Abstieg Gottes wirklich « Selbsterniedrigung und Selbstentfremdung » (D 3, 59), daß er sich in Tat und Wahrheit unter das Gesetz und in die Knechtschaft eines *andern*, als er ist, begibt, eines andern, das nicht erst dadurch, daß er es assumiert, *als* dieses andere gesetzt wird. « Gewiß, als *sein* Menschsein wurde es sofort ein anderes als das unsrige, sofern die Sünde . . . in ihm nicht weitergehen konnte » (D 2, 45). Aber gerade dies zeigt eben am stärksten, wie sehr die Sünde das *Voraus* der Menschwerdung war, die Voraus-setzung der Erlösung. Gewiß, vom letzten Sinn her kann man wohl sagen : « Alles *muß* so sein, weil es Weihnachten werden muß » (D 2, 101) [1]. Aber dieses aus Gottes Rückschau gesprochene Muß sagt nur, daß « die menschliche Auflehnung gegen Gott . . . einbezogen » ist, « in einen übergreifenden göttlichen Plan ». Es besagt aber « beileibe nicht » die « Form einer Synthese » (ebd.).

[1] « Denn im letzten Vorauf des Mysteriums Christi (Eph. 3, 4) vor dem Mysterium des Anti-Christus ist das eigentlich Innere aller Dinge » (*Przywara*, Deus Semper Major, III 384).

Bei allem endgültigen Prius der Gnade vor der Natur bleibt die Necessität der Natur ihrer Freiheit gegenüber bestehen. Gnade kann aus Natur nicht als « Krönung » induziert werden. Aber Natur kann auch aus Gnade nicht als « *Folgerung* » deduziert werden. Höchstens als « *Voraussetzung* » könnte sie dies, in dem Sinne, daß *wenn* Gott Gnade als Letztes ergehen lassen *will*, er als ihre Ermöglichung zunächst Natur setzen *muß*. Insofern bleibt das *Muß* der Analogie zwischen Gott und Geschöpf die notwendige innere Form des freien *Darf* der Analogie zwischen Sünde und Gnade.

Zur Geschichte der Kölner Dominikanerschule im 14. Jahrhundert

Von Gabriel M. LÖHR O. P.

Einleitung

Über der Geschichte der Kölner Dominikanerschule nach Albertus Magnus, besonders aber im 14. Jahrhundert nach dem Tode Meister Eckeharts, waltet ein eigener Unstern : sie ist vergessen worden. Das datiert nicht erst aus jüngerer Zeit ; bereits am Ende des 17. Jahrhunderts wußte man nichts mehr von ihr oder auch hatte man kein Interesse mehr für sie. In der Festschrift, die das Kölner Dominikanerstudium seinem Regens secundarius P. Albert Oswald aus Mainz zu seiner Promotion an der Kölner Universität 1698 widmet (« Plausus theologicus »), werden als Zierden des Kölner Generalstudiums erwähnt (S. 4) :

O Felix Ordo Dominicane !
Quot viros illustres, tot soles profers !

Non *Siergryphios* memorem, Doctosque *Morelles*,
Sarrias, *Haustadt*, *Fridt*, *Cloes*, Patremque *Vianden*,
Agricolas, *Hilden*, *Cöllen*, *Steuber*que profundos,
Et *Messen*, quorum vivit post funera virtus,
Non *Lorbecheros*, *Knippenberg* et *Grunwaldos*
Et *Dietzingeros*, quos fama per aethera traxit.

Das also sind die Männer, deren Andenken noch fortlebt. Ein paar Worte zu ihrer Biographie.

Thomas Sergryphius, aus Florenz, Pariser Bakkalaureus, wurde 1619 bei der Neuordnung des Studiums im Kloster zu Köln Regens, promovierte an der Universität 1621 und blieb dort bis zu seinem Tode (gestorben an der Pest, 4. Oktober 1630) Professor ordinarius. Er scheint in Köln das größte Ansehen genossen zu haben, wurde von

der Stadt als Gesandter zu Papst Urban VIII. (1628) geschickt, von Stadt und Universität zum päpstlichen Nuntius nach Lüttich. « Vir sui temporis apud Colonienses doctrinae et sapientiae miraculum et oraculum, quod splendidissimum lumen, fato nimis immaturo, pestis contagiosa subtraxit » (Analecta 2, 572) [1]. Eine Nachschrift seiner Vorlesungen über Aristotelische Schriften bei *Ständer*, Catalogus, S. 122, Nr. 555 [2].

Cosmas Morelles, Spanier, viele Jahre Regens in Köln, päpstlicher Inquisitor, öfters in öffentlichen Disputationen mit Protestanten, Herausgeber der Opera omnia S. Thomae, Antwerpen 1612, in 18 Bänden (andere Druckwerke und Handschriften verzeichnet SS. O. P. 2, 485). Er ist besonders bekannt geworden durch sein mutiges Auftreten auf dem Generalkapitel zu Paris (1611), wo er durch seinen Schüler Wibert Rosenbach Thesen über die Vollgewalt des Papstes verteidigen ließ. Vgl. dazu *A. Mortier*, Histoire des Maîtres généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs. Band 6 (Paris 1913), 160-172. † zu Gent, 18. Februar 1636 (Analecta 2, 572-573).

Thomas de Sarria, Spanier, 1636 als Dr. theol. der Universität Pampelona in Köln immatrikuliert, dort Regens, 1644 in Wien, 1656 Erzbischof von Trani in Apulien. SS. O. P. 2, 533b [3]. — Hierarchia Catholica 4 (1935), 341 : natus in loco « Pontevrede » dioc. Compost. et cathedraticus primarius in univ. Coloniensi.

Nikolaus Haustadt, 1631-1668 Professor an der Universität, 1642-1645 Dekan der theologischen Fakultät († 9. Nov. 1668), nahm zahlreiche Promotionen vor. Von ihm schreibt Friedrich Steill O. P., in seinen Ephemerides Dominicano-Sacrae 2 (Dillingen 1692), 297, Christmonat : « ein grundgelehrter und in der Cöllnischen Universität hochberühmter Doctor, nachmals Inquisitor Apostolicus, welchen ich annoch in meinem Noviziat gesehen und seine Tugenden und Gelehrtheit verwundert. »

Phillippus Fridt, aus Köln, gleichzeitig mit Haustadt 1631 promoviert, 1646-1649 Dekan, Kölner Prior, Provinzial 1640-1645, † 1654. Er und Haustadt werden 1634 zu wichtigen Verhandlungen mit dem Stadtrat hinzugezogen, ebenso 1646 zu einer außerordentlichen Beratung

[1] Analecta Ord. Praedicatorum. Rom 1895.

[2] *J. Staender*, Chirographorum in Regia Bibliotheca Paulina Monasteriensi Catalogus. Breslau 1889.

[3] Scriptores Ord. Praed. recensiti, edd. Jacobus Quétif et Jacobus Echard, tomus II (Paris 1721), Band III (Paris 1910), ed. Rem. Coulon.

des Kirchenrates unter Vorsitz des Weihbischofs und Generalvikars. SS. O. P. 2, 580. Analecta 2, 573-575.

Antonin Cloes, aus Utrecht, hatte in Salamanca seine theologischen Studien gemacht, in Köln Professor für die « Kontroversen » von 1654-1670 (†). Vgl. *Keussen*, S. 435, Nr. 290 [1].

Jacobus Vianden, aus Koblenz, Professor 1654-1668 (†). *Keussen*, S. 435, Nr. 289.

Petrus Agricola, aus Andernach am Rhein, Prior an verschiedenen Orten, † 14. Januar 1676 in Köln.

Heinrich Hilden, aus Köln, Professor in Einsiedeln, Wien, Kempten, in Köln 1672-1682 (†). *Keussen*, S. 436, Nr. 305. SS. O. P. 2, 695, dort mehrere Schriften von ihm aufgeführt. Ferner : Assertiones Thomisticae ex universa Angelici ecclesiae doctoris theologia, secundum tutissima et inconcussa eiusdem dogmata desumptae ac in conventu Herbipolensi O. P. tempore provincialium Teutoniae comitiorum sub praesidio A. R. et Eximii patris *Henrici Hilden*, ss. theologiae doctoris et in universitate Coloniensi ordinarii ac publici professoris necnon in conventu s. Crucis ibidem generalis studii regentis, publico velitationis certamini expositae ac propugnatae, Maji (ohne Tag !) horis pomeridianis per rev. P. Fr. *Petrum Dietzinger*, eiusdem ordinis ac studii formalem studentem. Coloniae Agrippinae. *W. Friessem*, 1675. 12 Seiten Folio. 50 Thesen (« Summarium Summae Thomisticae »). Dazu : Pertinentia 3 Thesen. Gewidmet dem Domkapitel zu Würzburg nomine totius Capituli Herbipolensis durch das Generale Studium Coloniense. Sein glänzendes zeitgenössisches Elogium besagt u. a. : « Philosophus, Theologus, Canonista et Orator suo aevo nemini secundus, vir sane in omni scientiarum genere excultissimus, qui quot discipulos habuit, tot ferme doctores fecit » (Analecta 3, 216-217).

Caspar von Cöllen, aus dem gleichnamigen Kölner Patriziergeschlecht, 1669-1683 (†) Professor. *Keussen*, S. 436, Nr. 304. Analecta 3, 217.

Johannes Steuber, der Reihe nach Regens in Prag, Graz und Köln. † Mai 1687. Analecta 3, 217.

Leonardus Meessen, Professor 1691-1693 (†). *Keussen*, S. 438, Nr. 325. Analecta 3, 217.

Johannes Lorbecher, 1683-1701 Professor, wo er erblindet sich nach Koblenz zurückzieht. † 30. Juli 1702. Provinzial von 1683-1687. Er

[1] *Hermann Keussen*, Die alte Universität Köln. Köln 1934.

promoviert 1688 drei seiner Mitbrüder zu Doktoren der Theologie an der Kölner Universität, wie die Festschrift ausweist: « Theatrum honoris inauguralis, Tres in Uno ac Unum in Tribus repraesentans. *Sebastianus Knippenbergh* ex Helden (b. Venlo), in generali sui Ordinis studio Coloniensi ss. theol. praesentatus et regens sollertissimus; *P. Albertus Grünewaldt* Coloniensis, in generali studio Coloniensi eiusdem Ordinis studentium magister profundissimus; *P. Petrus Dietzinger* Confluentinus, studii generalis Coloniensis ss. theol. praesentatus et baccalaureus meritissimus. » *Keussen*, S. 437, Nr. 318. Analecta 3, 217-218.

Sebastianus Knippenberg, Professor von 1701-1733 (†). Seine Schriften bei SS. O. P. 3, 549. *Keussen*, S. 438, Nr. 333.

Albertus Grünewaldt, Professor von 1701-1729. Liest vormittags von 6-7. SS. O. P. 3, 450-452. Dort seine Schriften verzeichnet. *Keussen*, S. 438, Nr. 334.

Petrus Dietzinger, † 26. Juli 1706. Ein gleichzeitiger Bericht aus dem Kölner Kloster sagt von ihm: « vir plane insignis, in perorando facundissimus, in argumentando facillimus, in defendendo resolutissimus, qui suo tempore ingenio vix parem agnovit. » Analecta 3, 218.

Das sind also alles Männer des 17. Jahrhunderts. Als die deutsche Provinz zu Beginn des Dreißigjährigen Krieges erneuert wurde, kamen die ersten Professoren aus Italien und Spanien; die hoffnungsvollsten Studenten wurden nach Spanien geschickt, um dort an den berühmten Universitäten den Thomismus an der Quelle zu schöpfen. Dort kannte man die alten Kölner nicht, dort galten andere Größen. Und nicht bloß das: auch die Größen der zweiten Blütezeit des Kölner Klosters, etwa von 1470-1525, waren vergessen: Gerhard von Elten, Jakob Sprenger, Dietrich von Süsteren, Petrus Siber, Servatius Vanckel, Jakob Hochstraten, Konrad Köllin, um nur diese zu nennen. Ein großes Unglück war der gewaltige Brand, der am 2. März 1659, das ganze alte Kloster, das durch die Gegenwart eines Albertus Magnus, Thomas von Aquin, Ambrosius Sansedonius, Heinrich Seuse geheiligt worden war, völlig in Asche legte. Mit Mühe konnte die Kirche, deren Chor von Albertus Magnus gebaut worden war, gerettet werden. Die Handschriften-Bibliothek ging wohl größtenteils verloren. Ein Vergleich mit erhaltenen Dominikanerbibliotheken, namentlich Basel, läßt vermuten, daß die Kölner außerordentlich viele Handschriften besessen haben muß. Jakob Quétif, der eine der beiden Herausgeber der Scrip-

tores Ordinis Praedicatorum, der Köln nach dem Brande besuchte, verzeichnet nicht mehr allzu viele Handschriften. Dann kam die Aufhebung des Klosters : am 17. Januar 1799 mußte das Kloster innerhalb zweier Stunden geräumt werden, da es von der französischen Militärbehörde für eine Kaserne bestimmt worden war. Seitdem darf man überall Handschriften von Kölner Dominikanern suchen, nur nicht in Köln selber.

Trotzdem soll der Versuch einer Übersicht gemacht werden, so unvollkommen er auch ausfallen mag, und zwar in der Weise, daß wenigstens eine Reihenfolge der Professoren geboten wird. Es sollen aber nicht bloß die Lektoren des Kölner Studiums genannt werden, d. h. die Leiter des Studiums, sondern auch die andern Dozenten. 1387 überläßt der Ordensgeneral Raymund von Capua dem Provinzial der Teutonia ausdrücklich « providere et ordinare de lectore et sublectoribus in studio Coloniensi » (Moph. 19, 125, Nr. 15). Es handelt sich also nicht bloß um den lector, sondern auch um den sententiarius (damals auch sublector genannt ; Petrus Engerlin z. B. wird 1380 zum sublector in Köln bestellt), den biblicus, den magister studentium (vgl. Moph. 19, 146, Nr. 222). Auch sind in Köln stets mehrere graduati vorhanden, vor allem solche, die sich auf das Doktorat vorbereiten, namentlich seit der Gründung der Universität (vgl. QF 16/17, Nr. 737).

Des weiteren zähle ich nicht bloß jene auf, deren Tätigkeit in Köln *sicher* feststeht, sondern auch jene, für die eine größere oder geringere *Wahrscheinlichkeit* spricht. Das Quellenmaterial ist so lückenhaft, daß wir auch auf Vermutungen angewiesen sind. Dazu rechne ich besonders zwei Klassen : einmal *Kölner Prioren*, die aus weit entlegenen Klöstern stammen. Im 13. und 14. Jahrhundert werden die fähigsten Köpfe zu Prioren des ersten Klosters der Provinz gewählt. Wir können in einzelnen Fällen direkt nachweisen, daß Kölner Prioren vorher als Professoren dort tätig gewesen sind und dann, als sie sich bewährt und das Vertrauen des Konventes gewonnen hatten, an die Spitze des Klosters gestellt wurden, z. B. Peter von Laufen im 14., Ulrich von Regensburg im 15. Jahrhundert. Sodann die *Kölner Inquisitoren*, wenigstens solche, die aus Köln selber stammten, wie Schadelant, de Caliga, Bolant. Wir dürfen annehmen, daß sie nicht bloß irgendwo, sondern auch in Köln doziert haben. Es waren doch theologisch besonders geschulte Leute, die imstande waren, über Häretisches zu urteilen und theologisch vorzugehen ; mehrere von ihnen erlangten später das Magisterium in theologia.

Ich versuche also eine Zusammenstellung, die teilweise problematisch bleibt, die einen vorläufigen Überblick bieten und zur Ergänzung anregen soll. Somit in gewissem Sinne eine Weiterführung der von M. Grabmann im Archivum Fratrum Praedicatorum (1942) S. 117, und im Mittelalterliches Geistesleben I, Abschnitt XI, gebotenen Forschungen.

Als Quellen kommen in Betracht einmal die Akten der Generalkapitel (Monumenta O. P., Band 4 und 8). Dem Generalkapitel stand es zu, die Professoren der Generalstudien zu ernennen. Leider heißt es aber oft genug : « Committimus magistro Ordinis ordinationem studii Parisiensis et aliorum studiorum generalium, ut ipse de magistris et bachalariis ac lectoribus biblie ordinet et disponat » (z. B. 1340, 1341, 1342). Oder die Akten sind nur unvollständig auf uns gekommen, oder der Abschreiber bringt nur die Namen, die ihn interessierten. So sind wir dann auf zufällige Notizen angewiesen. Von den letzten Dezennien des 14. Jahrhunderts an sind wir auf festerem Boden : mit 1389, der Gründung der Kölner Universität, erschließen sich bessere Quellen in der von Hermann Keussen vorzüglich herausgegebenen Matrikel[1]; die Regesten des Ordensgenerals Raymund von Capua sind von 1387-1399 großenteils erhalten[2], und endlich besitzen wir die Akten der Kapitel der Provinz Teutonia von 1398, 1400, 1401 und 1402[3], die uns gewisse Rückschlüsse gestatten, sowie die Akten des Kapitels von 1392[4].

Liste der Kölner Professoren

1. **Henricus de Lovanio,** lector fratrum Predicatorum domus Coloniensis, 1297 März 24 (QF 16/17, Nr. 112). Ende 1302 scheint er nicht mehr in Köln zu sein (a. a. O. Nr. 128). Er stammt aus der adligen Familie de Calstris. Näheres über ihn QF 15, 48/49. Einige Predigten mystischen Inhalts von ihm sind erhalten. Unsere Nachrichten über ihn stammen von dem Dominikaner *Hyazinth Choquet*, Sancti Belgi O. P. Douai 1618. Der sehr unkritische *Friedrich Steill O. P.*, Ephemerides Dominicano-Sacrae, Dillingen 1691, gibt daraus einen Auszug, aber nur

[1] Die Matrikel der Universität Köln, Band I, zweite Auflage. Bonn 1928.

[2] QF (= Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland, hrg. von P. v. Loe und B. M. Reichert. Leipzig 1907 ff.) 6, 1-43 (nur die Teutonia). Moph. (= Monumenta Ord. Praed. Historica, ed. B. M. Reichert, Rom) XIX. Rom 1937.

[3] Römische Quartalschrift, Band XI (1897) 287-331.

[4] QF 19, 41-44. Vollständig : Zeitschrift für Kirchengeschichte 48 (1929) 9 ff.

erbaulichen Inhalts. Heinrich war später in Mainz und in Wimpfen als Lektor tätig. *Preger*, Geschichte der Mystik 2, 129-131 : Heinrich gestorben ca. 1340 Oktober 18. Archivum O. P. I (Rom 1930), 159/80.

2. **Magister Gerhardus.** Er wird 1300 in Köln als Zeuge genannt. Von ihm sind erhalten 22 Predigten in deutscher Sprache, die er allem Anschein nach in Köln gehalten hat ; der Dialekt weist dorthin. Teilweise herausgegeben von *Philipp Strauch*, Kölner Klosterpredigten des 13. Jahrhunderts, in : Festschrift Christoph Walter zu seinem siebzigsten Geburtstag gewidmet von dem Verein für niederdeutsche Sprachforschung. Norden und Leipzig 1911, S. 21-48. — QF 16/17, Nr. 133.

3. **Johannes** (Picardi) **de Lichtenberg, lector Coloniensis** (1303). Die Urkunde im Archiv des Klosters Retz, in der er genannt wird, hat folgenden Wortlaut : « Nos frater Antonius (de Confluentia), prior provincialis Teuthonie, magister Theodericus (de Freiberg), fr. H. prior Herbipolensis, *fr. Johannes de Lichtenberch lector Coloniensis* et fr. Wolframus lector Moguntinus O. P., diffinitores provincialis capituli in Confluencia a. d. 1303 celebrati, habita matura deliberacione diffinivimus et diffinientes pronunciavimus, terminos quos karissimus in Xo pater fr. Egno, prior Argentinensis, tunc vicarius Austrie, conventui Cremensi amputans ad conservandam benevolenciam nobilium comitis et comitisse de Hardeck, fundatorum conventus Recensis, dicto cenventui assignaverit, propter grave dispendium, quod ex ablacione dictorum terminorum conventus Cremensus sustinet, post mortem dicte comitisse de Hardeck redire debent ad conv. Cremensem integraliter et ad plenum, nisi fratres Cremenses de speciali gracia fratribus Recensibus aliquam partem relinquere voluerint de terminis memoratis, non obstante confirmacione qualibet sub quavis forma et modo verborum data vel concessa, quam post decessum sepe dicte comitisse omnino carere viribus decernimus per presentes. In cuius rei testimonium presentes nostrorum sigillorum munimine voluimus roborari. Datum in Confluencia quinta feria (ohne Monatsangabe !) in nostro capitulo provinciali. » Original, Pergament.

Antonius war Provinzial von 1303-1305. 1288 wird er als Lektor von Wien erwähnt, 1311 als Prior von Straßburg. Sein Nachfolger im Provinzialat wurde der genannte Egno von Stoffen (1305-1308). -- *fr. H.* prior Herbipolensis wird als fr. Heinricus, prior Herbipolensis, 1303 März 31 in einer Würzburger Urkunde genannt. — *fr. Wolframus*, lector Moguntinus, ist identisch mit fr. Ulfrannus, prior Moguntinus,

der 1301 auf dem Generalkapitel zu Köln streng bestraft, vom Priorat und Lektorat enthoben und nach Trier verwiesen wird. Moph. 3, 307.

Zu *Lichtenberg*, s. *A. Fries*, Codex latinus Vaticanus 1114 und der Sentenzenkommentar des Johannes von Lichtenberg : Archivum O. P. 7 (1937), 305-319. Dort ist die neuere Literatur angegeben. Lichtenberg, bacalareus Parisiensis (Moph. 4, 37 Z. 25), wird 1308 Provinzial der Teutonia, wird 1310 vom Generalkapitel vom Provinzialat entbunden, « quia mittimus eum Parisius ad recipiendum magisterium in sacra theologia » (Moph. 4, 48 Z. 33), 1313 vom Papste zum Bischof von Regensburg ernannt, konnte aber die Regierung nicht antreten, da das Domkapitel vorher schon rechtmäßig einen andern gewählt hatte. Vgl. Lexikon für Theologie und Kirche 5, 513 : Joh. Picardi von Lichtenberg.

Es ist unmöglich, die chronologische Reihenfolge der nächsten Kölner Lektoren festzustellen, es fehlen auch verschiedene Namen. So sei zuerst der am meisten erwähnte und einflußreichste der Kölner Lehrer des 14. Jahrhunderts genannt.

4. **Meister Eckehart.** Er wird 1322 nach dem Generalkapitel zu Wien vom Ordensgeneral Herveus mit br. Mattheus von Finstingen nach Kloster Unterlinden b. Kolmar als Visitator geschickt (*J. Beuchot*, Das ehemalige Unterlindenkloster zu Colmar in seiner Blütezeit, Colmar 1916, S. 50). Das deutet wohl darauf hin, daß Eckehart damals (Mai/Juni 1322) noch in Straßburg war. Vor 1326 in Köln, dort wohl gegen Ende 1327 gestorben. Vgl. Lexikon für Theologie und Kirche 3, 527-530. Dazu kommt die Abhandlung von *Franz Pelster*, Ein Gutachten aus dem Eckehart-Prozeß in Avignon, in : Aus der Geisteswelt des Mittelalters II (1935), 1099-1124. Und dann besonders *Josef Koch*, Ein neuer Eckhart-Fund, Der Sentenzenkommentar, in : Forschungen und Fortschritte 19 (1943), 20-23. Das Resultat ist nach Koch : Wir besitzen nunmehr das *erste systematische Werk* des großen deutschen Denkers. Das ganze Werk ist seiner Grundhaltung nach thomistisch, nicht von Albertus Magnus abhängig. — *Ernst Reffke*, Studien und Probleme der Entwicklung Meister Eckharts im Opus tripartitum. Dort alle Literatur und auch die Daten seines Lebens angegeben (Zeitschrift für Kirchengeschichte 57 [1938], 19-95).

5. **Nikolaus von Straßburg.** 1325 August 1 wird er von Papst Johannes XXII. zum Visitator der deutschen Ordensprovinz Teutonia

ernannt und dabei als ehemaliger Lesemeister in Köln bezeichnet (*Denifle*, 4, 318). Er selber nennt sich lector Coloniensis in einem Schriftstück, das vielleicht 1323 abgefaßt ist (*Denifle*, 318). Er hat dann wohl vor Eckehart in Köln gelesen. Dazu würde auch passen, was Krebs bemerkt, daß sich im Schrifttum des Nikolaus keine Anklänge an die Lehren Eckeharts finden. Er ist besonders hervorgetreten als Verteidiger Eckeharts in dessen Kölner Prozeß, wo er sich 1327 Januar 14/15 Lector domus Coloniensis nennt (QF 16/17, Nr. 287a und 287b). Bei den Germanisten ist er bekannt durch seine volkstümlichen deutschen Predigten, die er anscheinend alle in Freiburger Klöstern 1324 oder 1325 gehalten hat. Vgl. *K. Bihlmeyer*, in : Beiträge zur Geschichte der Renaissance und Reformation. Festschrift J. Schlecht (1917), S. 46 ff. Dort Charakteristik und Literatur angegeben. Über des Nikolaus theologischen Traktat De adventu Christi hat H. Denifle scharf geurteilt und ihn als Plagiat nachgewiesen. M. Grabmann fand eine große philosophische Summa (Neu aufgefundene lateinische Werke deutscher Mystiker. SB der Bayerischen Akademie, München 1922, S. 52-62) in einer anonymen Vatikanischen Handschrift, die er als Werk des Nikolaus nachweisen konnte. Er urteilt : « Nikolaus von Straßburg ... erhält neben seiner Wirksamkeit als Prediger und Mystiker auch einen Platz in der Geschichte der deutschen Scholastik. Er hat in einer Zeit, da die Ära der theologischen Summen schon zur Neige gegangen war und die selbständige Systemdarstellung hinter den Sentenzenkommentaren und der Quästionenliteratur zurücktrat, eine philosophische Summa ins Dasein gerufen usw. » (S. 61). Da er Thomas nur als frater, nicht als sanctus bezeichnet, wird die Schrift vor 1323 entstanden sein. Im Vorwort der Schrift sagt Nikolaus u. a. : « Verum ne amplius intentionem meam manifestare differam, presens opusculum ordine quattuor causarum in quattuor libros, philosophorum et doctorum et maxime doctorum Ordinis mei et specialiter venerabilium doctorum fratris Thome de Aquino et domini Alberti duorum magnorum luminarium ecclesie connectendo, sic distinxi, quod in primo libro dicitur de omni agente sive creato sive increato ... » (S. 66).

6. **Conradus de Halberstadt.** Er tritt 1327 Januar/Februar im Prozeß Meister Eckeharts als dessen Bevollmächtigter auf. Es gab nun zwei Dominikaner dieses Namens, einen ältern, der 1321 Diffinitor der Provinz Saxonia auf dem Generalkapitel war, und einen jüngern. Echard (Scriptores O. P. I, 610) nahm an, es sei der ältere Conradus

beim Prozeß Eckeharts in Köln gewesen. Er bringt aber keine rechten Beweise vor. Meiner Ansicht nach handelt es sich um den jüngern. Dieser wird 1342 Lektor, d. h. Regens des Generalstudiums der Saxonia in Magdeburg, 1345 Magister der Theologie, 1350-1354 Provinzial der Saxonia. Wenn er 1342 Regens im Generalstudium wird, so setzt das eine längere Dozententätigkeit voraus. Er kann also sehr gut in Köln als Biblicus oder magister studentium tätig gewesen sein. Seine zahlreichen Werke sind verzeichnet Scriptores O. P. I, 610 ff. und QF IV, 17 f. Am interessantesten ist seine Mensa philosophica (Responsorium curiosorum), die in zahlreichen Drucken erschien. Die Schrift bringt, wie der Verfasser sich ausdrückt, eine Sammlung von ehrbaren Scherzen und Unterhaltungen, die bei Tisch geführt werden können. (*Goswin Frenken*, Die älteste Schwanksammlung des Mittelalters : Jahrbuch 8/9 des Kölnischen Geschichtsvereins. Köln 1927.)

Von den Zeugen im Prozeß Eckeharts nenne ich ferner den damaligen Kölner Prior *Johannes von Grifenstein* aus Straßburg, vorher in Straßburg, nachher in Basel Prior. Dann *Johannes von Dambach,* der spätere Magister und erste Regens am Generalstudium in Prag (1347). Damals 39 Jahre alt, dürfte er am Kölner Studium beteiligt gewesen sein [1]. Er wird übrigens erst mit 59 Jahren Magister und mit 60 Lektor in Prag. Auch *Bruno Scherfgin,* aus dem Kölner Patriziergeschlecht, vor 1323 Prior des Klosters, käme als Mitglied des Professorenkollegiums in Betracht. Die Zeugen, die im Prozeß Eckeharts aufgeführt werden, sind doch Männer, die im Studium groß geworden sind und Verständnis für die angegriffenen Sätze besitzen.

7. **Johann von Sternengassen,** Sohn des Kölner Bürgers « Albertus Korngin (Körnchen), in Sterringazzin » und Bruder der beiden Kölner Dominikaner Gerhard und Hermann von der Sternengassen (Korngin). N. Paulus hatte s. Z. meine Behauptung, Joh. Sternengassen sei Kölner, zurückgewiesen und ihn für einen Angehörigen des gleichnamigen Straßburger Rittergeschlechts erklärt. Die Feststellung Grabmanns, daß Johann handschriftlich als fr. Johannes Coloniensis bezeichnet wird, hat die Beweisführung von Paulus widerlegt. Johannes wird 1320

[1] *Albert Auer* O. S. B., Johann von Dambach und die Trostbücher vom 11.-16. Jahrhundert (1928) geht auf unsere Frage nicht ein. *N. Paulus*, im Bulletin Ecclésiastique de Strasbourg 1922, 53, glaubt, Dambach habe damals in Köln studiert.

als Lektor erwähnt (QF 16/17, Nr. 235). Ich hatte QF 15, 47 angenommen, er sei damals Lektor in Straßburg gewesen. Diese Annahme möchte ich jetzt zurücknehmen, da er nur bis 1316 in Straßburg bezeugt ist, und annehmen, daß er 1320 Lektor in Köln war. Dazu würde passen, daß er nicht von Eckehart abhängig ist, sondern der thomistischen Schule, wenn auch nicht restlos, angehört. Es ist nicht ausgeschlossen, daß er 1333 wieder Lektor in Köln ist (QF 16/17, Nr. 359). Gewiß ist ein « fr. Johannes » auch unter den deutschen Dominikanern so verbreitet, daß sich damit nicht gut Feststellungen von Persönlichkeiten machen lassen (*M. Grabmann*, Neu aufgefundene Werke, S. 31). Allein es handelt sich hier um einen fr. Johannes, der Leiter des Kölner Generalstudiums ist. Damit ist die Auswahl der in Betracht kommenden Persönlichkeiten auf ein Minimum beschränkt, und die Identifizierung mit Johannes von Sternengassen, der Lektor in Straßburg und Köln war, nahegelegt. Im anderen Falle ist der Kölner Regens von 1333, fr. Johannes, nicht näher zu bestimmen. M. Grabmann fand den Sentenzenkommentar Sterngassens wieder und handelt darüber eingehend in seiner Schrift : Neu aufgefundene lateinische Werke deutscher Mystiker, München 1922, S. 7-34. Über seine mystischen, deutschen Predigten s. *Grabmann*, a. a. O. S. 31-34, und *Stammler*, Die Deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon. 3 Bände, 1933-1943.

8. **Gerhard von Sterngassen,** in Köln als Seelsorger in den Jahren 1310-1325 nachweisbar (vgl. QF 16/17 Index), Bruder des Johannes. Von ihm ist erhalten eine Predigt, die er in Köln im Antoniterkloster hielt. Hier wird er ausdrücklich als Lesemeister bezeichnet (QF 15, 47, Anm. 4). Ob er in Köln in dieser Eigenschaft tätig war, läßt sich freilich nicht bestimmen. In den Kölner Urkunden wird er nicht als Lector, d. h. Leiter des Generalstudiums bezeichnet. Sein Hauptwerk ist das Pratum animarum (Medela animae languentis). Über die Eigenart und die Bedeutung hat M. Grabmann ausführlich gehandelt (Neu aufgefundene Werke, S. 35-42. Mittelalterliches Geistesleben, 1926, S. 400-01). Im ersten Teil spricht Gerhard von den Lastern und bringt Beispiele aus dem Leben der Wüstenväter. Der zweite Teil ist der christlichen Tugendlehre gewidmet, behandelt u. a. die für die Lehre von der Mystik so wichtigen sieben Gaben des Heiligen Geistes. Studienrat Dr. Nikolaus Appel hat 1934 als Bonner theologische Dissertation einen Teil herausgegeben unter dem Titel : Gerhard von Sterngassen und sein Pratum animarum, leider nur einen Paragraphen (über die Gnadenlehre des

Pratum animarum). Der Inhalt der ganzen Dissertation sei kurz angegeben: § 1. Leben und Schrifttum des Gerhard von Sterngassen. § 2. Die handschriftliche Überlieferung des Pratum animarum. § 3. Der Inhalt des Pratum animarum. § 4. Die Komposition des Pratum animarum. § 5. Die Gnadenlehre des Pratum animarum, S. 13-23. § 6. Die Lehre von der Beschauung des Pratum animarum. Anhang: Editionen mit literarkritischem Nachweis. 1. Anhang: Kapitelübersicht mit Fundstelle. 2. Anhang: *a*) De gratia, S. 29-47; *b*) De contemplatione. Ob etwas Weiteres erschienen ist, ist mir unbekannt. Eine Edition scheint mir mit großen Schwierigkeiten verbunden zu sein, da die wichtigste Handschrift (Trier, Stadtbibliothek, Cod. 589 lateinisch), so schön sie geschrieben ist, von Auslassungen und Fehlern wimmelt.

Die von Grabmann in München aufgefundene Handschrift (Clm 13587) läßt manche Kapitel aus und weist viele Verkürzungen auf. Ich habe deshalb den Plan einer Edition (vgl. *Grabmann*, Mittelalterliches Geistesleben, 1926, S. 401) aufgeben müssen. Appel bringt im Anhang einige Texte, die größtenteils aus Thomas von Aquin und aus dem Compendium theologicae veritatis des Dominikaners Hugo von Straßburg (unter dem Namen Alberts d. Gr. gedruckt in: Opera omnia B. Alberti M., Paris 1875, vol. 34) genommen sind. Die Bedeutung des Pratum animarum hat Grabmann so zusammengefaßt: « Die Bedeutung ... für unsere Kenntnis der deutschen Mystik besteht vor allem darin, daß wir eine systematische Darstellung und Zusammenstellung der Themata hier vor uns haben, über welche vor allem die praktisch gerichteten Mystiker gepredigt haben. Außerdem haben wir hier aus der Feder eines deutschen Mystikers eine eingehende Darstellung der mystischen contemplatio, des mystischen Grunderlebnisses, wobei freilich die psychologische Seite hinter der theologischen Betrachtungsweise zurücktritt (Werke, S. 42). Ähnlich Engelbert Krebs, in: *Stammler*, Verfasserlexikon 2, 28-29).

9. Von **Heinrich von Lübeck** besitzen wir 3 Quodlibeta, die er vermutlich am Generalstudium in Köln — also als lector regens — gehalten hat, spätestens 1325, da er am 13. September 1325 zum Provinzial der Saxonia gewählt wurde; er hat das Amt bis 1336 innegehabt (*Pelster*, in: Scholastik I, Nr. 283; II, 134). Zum Teil ediert von *Fr. Mitzka:* Heinrici de Lübeck Quaestiones de motu creaturarum et de concursu divino, Münster 1932 (Opuscula et Textus, Series Scholastica XI). Mitzka glaubt, Lübeck habe in Oxford oder Cambridge gelesen (S. 5).

Vgl. *M. Grabmann*, Mittelalterliches Geistesleben, S. 421-428. Lübeck muß in Köln gut bekannt gewesen sein — das spricht für seine Lehrtätigkeit in Köln —, als Provinzial schickt er nämlich in dem Streit zwischen Stadt und Kloster Dortmund einen Kölner Dominikaner zum dortigen Erzbischof (QF 14, 80).

Es folgen einige als mystische Prediger bekannte Dominikaner, von denen es ausdrücklich heißt : « Waz dirre lêrer vor geschriben ist in diseme buche, daz sint antweder meisterpfaffen (= magistri ; S. 100 : bischof Albrecht der meisterpfaffe) oder sind lesemeister . . . » (*F. Pfeiffer*, Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts, 1845, I, 63).

10. **Giselher von Slatheim,** der « lesemeister waz *zu Kolne* und zu Erfurte ». Er stellte eine deutsche Predigtsammlung über die Meßperikopen des Kirchenjahres zusammen (1323-1337), ähnlich das Heiligenleben des Hermann von Fritzlar (1343-1349). 5 Predigten von ihm abgedruckt im « Paradisus anime intelligentis » (ed. Philipp Strauch, Berlin 1919, S. VIII). Vgl. Lexikon für Theologie und Kirche 4, 507.

11. **« der von Tennestetten,** hoher Lesemeister zu Köln ». *Stammler*, 2, 52. *Preger*, Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter, 1888, 2, 110.

12. **« der von Muntze »** (*Preger*, 2, 95). In Köln nachweisbar 1331 September 13 im Testament des Kölner Greve Gottfried Hardevust (QF 16/17, Nr. 333) : « broder Johann van der Muntzen eyne marc ». Ob identisch mit dem Dominikaner Johannes de Moneta, der 1364 Oktober 11 von Urban V. zum Inquisitor bestellt wird ?

13. **« bruder Petir ».** Vielleicht Petrus de Monasterio aus dem Basler Kloster. Bereits 1288 Prokurator der Provinz Teutonia im Streit der Stadt Straßburg mit dem dortigen Dominikanerkloster, (1293-1296) als Prior von Köln nachweisbar, 1303 Schiedsrichter im Vergleich des Erzbischofs Diether von Trier mit der Stadt Koblenz, anscheinend noch 1304 als Provinzprokurator tätig (Urkundenbuch der Klöster der Grafschaft Mansfeld, Halle 1888, S. 571). Vgl. *G. Boner*, Das Predigerkloster in Basel (1935), Index.

14. **Franco de Colonia.** Wahrscheinlich aus dem Kölner Patriziergeschlecht Vlagge, Prior in Köln 1318 April 10 (QF 16/17, Nr. 223a), wie sich aus dem Vergleich mit Nr. 299 ergibt, nicht Franco Brunsteyn, wo beide voneinander unterschieden werden. Er wird im Totenbuch

der Mainzer Dominikaner ausdrücklich als *Lector* quondam de Colonia bezeichnet (QF 15, 49-50). Unser Franco ist in Köln urkundlich bezeugt von 1304-1327, vielleicht bis 1334, wenn er identisch mit dem Subprior Franco ist (Nr. 386). Von ihm sind im Paradisus anime intelligentis (ed. Ph. Strauch, 1919) 5 Predigten erhalten. Wenn er dort Johann Franke genannt wird, so bedeutet Johann den Taufnamen, Franco den Rufnamen. Wir können ähnliche Beispiele aus derselben Zeit bringen. Vgl. Lexikon für Theologie und Kirche 4, 88.

15. **Bertoldus de Moosburg.** Zuerst nachweisbar 1318 als Verfasser eines Kommentars zu den 3 Büchern Meteora des Aristoteles, 1327 April 5 Lesemeister der Dominikaner in Regensburg, von 1335 an in Köln, wo er zuletzt 1361 April 4 genannt wird als Testamentsvollstrecker der vornehmen Begine Bela Hardevust. Er gehört der neuplatonisierenden Richtung der deutschen Dominikaner an, die sich mehr an Albert d. Gr. und Dietrich von Freiberg anschließt. Sein Hauptwerk ist die dreibändige Expositio in Elementationem Theologicam Procli. Aus seinem Besitz stammt die Kölner Handschrift des Werkes De animalibus von Albert d. Gr. Auf dem Vorblatt befindet sich der eigenhändige Vermerk : Liber fratris Bertholdi de Mosburch O. P. QF 15, 51. Lexikon für Theologie und Kirche 2, 228-229.

16. **Henricus de Hunnis.** Er wird 1331 in Köln erwähnt und im Testament des Kölner Greven Gottfried Hardevust mit einem Legat bedacht : « broder Henrich van me Hůnen eyne marc ». QF 16/17, Nr. 333. Anscheinend aus Kölner Familie (a. a. O. Nr. 227 = 1318 ; Nr. 292 = 1327). 1347 September 7 auf dem Provinzkapitel zu Luxemburg entscheidet er mit anderen einen Streit bezüglich des Berner Inselklosters (Fontes rerum Bernensium 7, 285, Nr. 292) ; er wird dabei als *lector Coloniensis* bezeichnet. 1350 Juni 17 weilt er als Abgesandter des Kölner Klosters in Avignon und wird wieder als Lektor des Klosters bezeichnet (QF 16/17, S. 338). 1350, auf dem Generalkapitel zu Montpellier, wird Henricus de Hunnis, magister in theologia, zum Lektor in Köln bestimmt (Moph. 4, 337 Z. 14-15). Magister war er zu Avignon auf päpstlichen Befehl geworden. (*Denifle*, Archiv 2, 223, Nr. 124 [1].) Das Generalstudium weilte in den Jahren 1347-1351 außerhalb Kölns — die Dominikaner waren von der Stadt vertrieben worden — ver-

[1] *H. Denifle* und *Fr. Ehrle*, Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters. 7 Bände. Berlin/Freiburg 1885-1900.

mutlich in Mainz (QF 15, 126). 1356 ist fr. Henricus de Hunnis, s. theologie professor, mit anderen Konventualen zum Vertreter des Klosters bestellt, 1357 März 8 Schiedsrichter in einem Streit zwischen Dominikanerkloster und Stift St. Andreas in Köln (QF 16/17, Nr. 876; S. 371, Nr. 573). Damit verstummen die urkundlichen Nachrichten. Nach Friedrich Steill[1] wäre Hunnis 1361 oder sogar 1355 gestorben (I, S. 420). Vgl. SS. O. P. I 649.

17. **Johannes Schadelant.** Aus einer Kölner Familie, die nahe beim Dominikanerkloster wohnte, geboren 1312; 1329 Student der Philosophie in Frankfurt, 1331 anscheinend in Köln, 1348, wo er vom Papste zum Inquisitor für Deutschland ernannt wird, Lektor in Straßburg, 1350 Magister der Theologie durch päpstliches Mandat (*Denifle*, Archiv II 224, Nr. 129), 1359 Bischof von Culm, Hildesheim (1363), Worms (1365), von Augsburg (1371) und Administrator von Konstanz, gestorben 1373 im Kloster Koblenz. Wenn ich Schadelant als Mitglied des Kölner Studiums nenne, obwohl kein direktes Zeugnis dafür vorliegt, so geschieht es, weil er als Kölner und hervorragender Kopf wohl auch im Kölner Studium verwandt worden ist. Er ist auch im Streit der Stadt Köln mit dem Kloster literarisch für sein Kloster eingetreten (QF 15, 137, Anm. 2). Leider ist gerade von dieser Schrift nichts erhalten als eine verstümmelte Notiz aus einer etwas späteren Zeit. Interessant sind die Nachrichten über ihn in einem Bericht an die Kurie von etwa 1370 (*K. Müller*, Ein Bericht über die finanziellen Geschäfte der Kurie in Deutschland: Zeitschrift für Kirchengeschichte II 592 ff.). Darin heißt es u. a. (S. 611): « Cum dominus episcopus Wormatiensis (Schadelant) ... ab officio collectoriae absolvi pro eo, quod dicit se non sufficere ad exercendum dictum officium tam utiliter sicut vellet, tum quia consuetudo patriae est recipere hospites ad mensam; quibus ad se venientibus propter officium collectoriae, cum providere non valeat propter exilitatem ecclesiae suae, fugit ad loca privata et aliis negotia camerae committit, qui tamen utiliter proch dolor ipsa negotia non pertractant nec sciunt tractare sicut expediret; cum etiam, prout dicit, *studio intentus fuit a juventute*, a quo valde distrahitur propter negotia camerae ... Ipse vere oculus camerae potest in illis partibus reputari. » Der sonst sehr unkritische Friedrich Steill, der aber über gutes Material, namentlich in Koblenz, verfügte, erwähnt von Schadelant: Resolutio P. Joh. Schadlant, An liceat

[1] Ephemerides Dominicano-Sacrae. 2 Bände. Dillingen 1691.

ecclesiae gerere bellum ? Dazu paßt der Bericht über Schadelants Aufnahme als Bischof von Hildesheim : « Als er seines Bistumbs Possesion genommen, und weilen er ein Liebhaber der Bücher und Studirns, von den Herren Canonicis nach der Bibliothek gefragt, haben sie ihn, den Bischoff, in das Zeughaus geführt, ihme die Stück, Feuer-Mörsel, Bomben, Mußqueten, Degen, Schwerdter etc. und alle Kriegs-Provision und Attillery gezeigt, darbey gesagt : diese seynd die Bücher, in welchen ein Teutscher Bischoff sich üben und studiren solle, und seye mehr nötig in Teutschland, wissen einen Krieg und Armee zu führen als Entia Rationis definiren » (QF 16/17, Nr. 526a). Schadelant schrieb einen großen Traktat über das Kardinalat (! De virtutibus cardinalibus), der abschriftlich in Handschrift 28, 1-194 der Soester Stadtbibliothek erhalten ist. Vgl. QF 25, 115, Anm. 21, wo J. H. Beckmann, der Verfasser von QF 25 erklärt : « Ich werde später diesen Traktat mit einer Arbeit über Schadelant auszüglich bringen. » Andere Werke angegeben SS. O. P. I 672-673, wo auch der Prologus zu De virtutibus cardinalibus gebracht und der Titel des Werkes erklärt wird.

18. Johannes dictus **Radebent**. Er wird um die Mitte des Jahrhunderts in Köln zum Magister der Theologie promoviert (*Denifle*, Archiv II, S. 224, Nr. 135. Es ist die einzige Kölner Promotion, von der wir wissen. Sollte er der Kölner Lektor Johannes von 1333 sein ? (QF 16/17, Nr. 359). Die Promotion in Köln scheint doch darauf hinzudeuten, daß er in Köln Professor gewesen ist.

19. **Gerhardus Hientins de Antwerpia,** Theutonicus. Wird in Avignon an der Kurie promoviert um 1350 (*Denifle*, II, 224, Nr. 134). Als Provinzial der Teutonia waltet er von 1362-1368 (QF I, 15, Nr. 23). 1353 September 10 wird ein Gerardus als Prior des Kölner Klosters bezeichnet (Düsseldorf, Staatsarchiv, Karmeliter in Köln, Nr. 52). Die Vermutung liegt nahe, daß er mit Gerardus Hientins identisch ist und in Köln Lektor war. Vielleicht hat er, wie Radebent, nur an Studien des Ordens, nicht in Paris, doziert und wird deshalb an der päpstlichen Kurie promoviert.

20. **Johannes de Hürwin** (Hürben, Oberamt Heidenheim), auch **de Constantia,** weil Mitglied des Konstanzer Klosters. Er ist 1358-1361 Lektor in Köln. Seinen Lebenslauf gibt er selber in einer Supplik an Urban V. vom 22. Juli 1366 an, in der er um Verleihung des Magisteriums bittet. Die Bittschrift lautet : « Pater sanctissime ! Cum devotus

orator vester fr. *Johannes de Hurwin O. P.* Constantiensis diocesis . . ., viginti quinque annos et amplius tam in Parisiensi quam in *Coloniensi* ac aliis secundum Ordinis dispositionem studiis vacavisset in tantum, quod undecim annis in diversis dicti Ordinis conventibus continue legerit et adhuc legat theologiam et maxime *in Colonia*, ubi est studium generale per sedem apostolicam privilegiatum, dudum fuerit bacallarius, sicque adeo profecerit, quod ad gradum magisterii aptus reputatur : quare Sanctitati Vestrae supplicant humiliter et instanter humiles et devoti episcopus et capitulum ecclesie Constantiensis ac abbates Augiae Majoris, sedi apostolicae immediate subjectus, atque de Salem, magister in theologia, necnon praepositus Constantiensis et plures sui et aliorum Ordinum fide digni nunc in curia presentes, qui eum praedicantem et respondentem sollenniter multotiens audiverunt, quatenus contemplatione praemissorum et quia in provincia sua, quae est multum sollennis, cum habeat 52 conventus, duo tantum in theologia sunt magistri, maxime cum in curia nunc sit praesens et paratus sit examen subire per illos, quibus S. V. duxerit committendum, mandare dignemini de gratia speciali, dictum fratrem per magistrum Palatii in curia in theologia magistrari. Fiat. B. Datum Avinione 11. kal. augusti anno 4 » (Suppl. 43, 258v). *K. Rieder*, Römische Quellen zur Konstanzer Bistumsgeschichte (1908), Nr. 540. Am 15. August desselben Jahres erfolgte der päpstliche Auftrag an Guillemus Romani O. P., « in palacio apostolico actu regens », den Kandidaten zu prüfen und zu promovieren (QF 16/17, Nr. 628a).

Wertvoll ist in beiden Stücken die Bemerkung, daß die große deutsche Provinz Teutonia nur zwei Magistri in theologia besitze. In Betracht kommen Johannes von Dambach, Johann von Efringen und Gerhard Hientins von Antwerpen, damals Provinzial. Johannes Schadeland stand als Bischof außerhalb des Ordens. Die Berechnung der Zeit, in der Hürwin in Köln gelehrt hat, ergibt sich aus der Notiz : « Ymaginatio fratris Johannis de Constantia, habita secundo anno lectoratus sui in Colonia, qui fuit millesimus trecentesimus sexagesimus (Insolubilium Hesbri obiectiones » QF 16/17, Nr. 628a). 1368 März 20 erscheint Hürwin als Vikar des Provinzials für Schwaben und Franken. 1370 wird er vom Generalkapitel zum Lektor in Köln ernannt (Johannes de Constantia. Moph. 4, 418 Z. 6). 1385 ist er in Ulm und tritt gegen den Theologen und Schulrektor Johann Müntzinger auf (Aus der Geisteswelt des Mittelalters 2, 1205). Ob = Magister Hornon O. P. penitentiarius in Avignon 1386 ? Moph. 8, 28.

21. **Henricus de Cervo** (br. Heynrich genant vanme Hirtze), aus dem Kölner Patriziergeschlecht gleichen Namens, schon 1338 Februar 3 im Kölner Schrein (Grundbuch) erwähnt (QF 16/17, Nr. 224: seine Ausstattung beim Eintritt!), 1366 Juni 24 Prior des Kölner Klosters, wird 1363 vom Generalkapitel zu Magdeburg zum Lektor des Kölner Studiums ernannt. Seine Sentenzenvorlesung, die er vor 1363 gehalten hat, ist in verschiedenen Handschriften auf uns gekommen. Martin Grabmann hat im Archivum O. P. XII (1942), 98-117 (Der Sentenzenkommentar des Magister Henricus de Cervo und die Kölner Dominikanertheologie des 14. Jahrhunderts) die Handschriften zusammengestellt und des weiteren über ihn gehandelt.

22/23. Gleichzeitig mit Henricus de Cervo werden 1363 (Moph. 4, 401) für Köln bestellt als Sententiar **fr. Johannes Snewelin,** als Magister studentium **fr. Nicolaus Snewelin.** Johannes stammte aus dem Kloster Freiburg i. Br.; sein Name ist im Totenbuche zum 21. September eingetragen. Nikolaus findet sich im Freiburger Totenbuche nicht, vielleicht war er Mitglied des Konstanzer Klosters. Dagegen findet sich ein Freiburger Prior *Konrad* Snewelin (im Totenbuch am 29. April eingetragen), der 1342 und 1345 urkundet. Der Magister studentium ist in der Regel ein Baccalarius theologiae.

24. **Ludewicus de Caliga** (van der Hoesen), Sohn des gleichnamigen Kölner Bürgers, 1332 August 14 zuerst im Schrein genannt, wird 1364 Inquisitor im Auftrage Urbans V., 1368 von Urban V. empfohlen und als Inquisitor tätig (QF 16/17, Nr. 633), geht als Inquisitor 1369-1370 scharf gegen häretische Begarden und Beginen in Aachen vor, deren Häuser dann von Kaiser Karl IV. der Stadt überwiesen werden (Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins, Band 48/49 [Aachen 1928] 200-202).

25. **Johannes Bolant,** aus Kölner Familie (QF 16/17, Nr. 638), 1359 Prior in Trier, 1370 Prior in Köln. 1373 Februar 17 stellt Kaiser Karl IV. für ihn einen Schutz- und Empfehlungsbrief an die Bischöfe und Fürsten der 3 Diözesen Trier, Köln und Lüttich aus, worin er bemerkt, daß Papst Gregor XI. ihn für diese Bezirke zum Inquisitor bestellt habe. Er scheint in Köln bei Ausübung seines Amtes zu scharf vorgegangen zu sein, denn der Kölner Stadtrat richtet 1375 eine Beschwerdeschrift gegen den Kölner Inquisitor an Papst Gregor XI. (wahrscheinlich ist Bolant dieser Inquisitor). Auch in Aachen schritt

er gegen Begarden und Beginen mit Zustimmung des Stadtrates ein und überließ einige von deren Häusern der Stadt, wie er am 26. Mai 1378 von Köln aus nach Aachen berichtet (Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins, a. a. O. S. 202-204).

26. **Konrad Kerl,** Provinzial der norddeutschen Provinz Saxonia (QF 14, 81). 1363 Juni 2 berichtet Papst Urban V. an den Bischof von Lüttich : Konrad Kerl, Provinzial der Saxonia wolle in Köln wohnen (Urban V., anno 1. ep. 350). Deutet das vielleicht darauf hin, daß Kerl in Köln doziert hat ?

27. **Henricus Hager.** Friedrich Steill, der selber in Köln Dozent war, berichtet « ex M. S. Colon. » (wiederholt von SS. O. P. I 648), Hager sei ein « oracul » der Stadt Köln gewesen, habe den Aristoteles und die 4 Sentenzenbücher erklärt (Ephemerides II, Nov. 20, S. 180). Der Sentenzenkommentar befindet sich, aus dem ehemaligen Dominikanerkloster Soest stammend und von dem bekannten Jakob von Soest abgeschrieben, auf der Universitätsbibliothek in Münster (*Ständer*, Catalogus, Breslau 1889, Nr. 181, 2) : Lectura super 4 libros Sententiarum. Ebendort Nr. 201, 2 : Henrici Hager quaestiones in IV libros sententiarum (fol. 129r bzw. 148-170), QF 25, 14, Anm. 7. Hager ist 1372 und 1374 Prior im Kloster Würzburg. Er wird auch identisch sein mit dem Lektor Heinricus, der 1359 März 1 in einer Urkunde des Würzburger Klosters genannt wird.

28. **Johannes Cusin,** aus Kloster Mainz, « magnus et doctissimus theologiae magister » (QF I 25), Provinzial der Teutonia von 1368-1372. Das Generalkapitel von 1372 (Archivum O. P. 6, 1936, 385) bestimmt : in studio Coloniensi ponimus pro lectore fratrem Johannem Cusi, magistrum. Item ad legendum sententias pro eodem anno fratrem *Guclinum de Feret*. Item pro magistro studentium fratrem *Gofredum Bisteli*. Item pro secundo anno pro magistro studentium fratrem *Nicolaum Mudon*. — Von Cusin, der im Totenbuch des Mainzer Klosters zum 14. Juni verzeichnet ist als fr. Johannes Kusin, magister in theologia, ist erhalten ein « Arbor predestinationis » (*M. Grabmann*, Mittelalterliches Geistesleben I 394, Anm. 6). Ferner in Breslau, Universitätsbibliothek Q I 81 f. 1r-13r : Tractatus de sufficiencia legis christiane, per venerabilem doctorem magistrum Johannem Cusim ord. fratrum Pred. compilatus. Incipit : f. 1r : Et tibi dabo claves regni celorum. Mathei 6. Verbum hoc cuilibet dicitur confessori, qui absolvendo peni-

tentes a peccatis ... Explicit fol. 13br : ... sed non servatur ubique etc. Et sic est finis huius. SS. O. P. I 663 bemerken, Cusin sei ca. 1368 promoviert worden, habe verfaßt einen Sentenzenkommentar, eine Postille zu Matthaeus und zum Titusbriefe, dazu Sermones verschiedener Arten und ein Directorium confessorum. Vielleicht ist der obengenannte Tractatus de sufficientia legis christianae ein Teil dieses Directorium oder damit identisch. Handschriften des Tractatus de sufficientia legis christianae editus per magistrum Joh. Cusini O. P. : CVP 1264, CVP 5352, Klosterneuburg 194 (Römische Quartalschrift 40, 1932, 158-159). — Handschrift Basel A X 123 f. 103v-106r enthält : Regule quinque, quando aliquod peccatum sit mortale sive veniale, magistri Johannis Kusin. Ebenso A X 130 f. 16r-18r. A X 116 f. 46v steht bei einer Predigt in Octava Epiphaniae die Notiz : ex lectura magistri Johannis Kusin super Matthaeum (Die deutschen Hss. der öffentl. Bibliothek der Universität Basel. Beschrieben von Dr. Gustav Binz. Band I : Die Hss. der Abteilung A, Basel 1907). — Sollte « der Kûse, ein brediger », der bei *Franz Pfeiffer*, Sprüche deutscher Mystiker, Germania 3 (1858) 234, genannt wird, unser Kusin sein ?

Guclinus de Feret ist vielleicht identisch mit Gosselinus de Pfortzheim (s. unten Nr. 42). *Bisteli*, s. u. unter Wisbrötelin. Über *Mudon* ist mir nichts bekannt.

29. **Erkengerus,** aus Kloster Würzburg, in dessen Totenbuch er zum 7. Mai als fr. Erkingerus sacerdos eingetragen ist. 1374 ist er Prior in Köln Mai 1 (QF 16/17, Nr. 647-648). 1359 war er Prior in Straßburg, also in den beiden bedeutendsten Studienhäusern der Provinz. Am selben Tag 1. März 1359 wird in Würzburg dem reverendus pater fr. Erkengerus *dictus Ringrefe* die Anwartschaft auf eine bestimmte Wohnung im Kloster Würzburg verliehen (Urkunde Nr. 81). 1387 Juni 13 wird er als verstorben erwähnt (vgl. QF 6, 3). Von Interesse ist eine leider nicht datierte Urkunde (Nr. 78), worin Prior und Konvent von Würzburg erklären : « attendentes devotionem fratris Erkengeri ... quam ad reliquias b. Thome doctoris nostri habuit et habet, inclusas monstrantie argentee et in superiori parte totaliter deaurate pro parte ante in pede, ex qua devotione eas cupiens revereri et jugiter se in memoria remanere fratrum ob sue anime salutem », bestimmen auf seine Bitten, « quod omni toto duplici festo dyaconus ewangelium lecturus eam, sicut sacerdos missam maiorem celebraturus crucem ad altare reverenter portet, in eo ponat, ut ibidem remaneat, donec in fine misse benedictione

data ad sacristiam reverenter reportet ». Die Staatsbibliothek in Eichstätt enthält in Handschrift 145 f. 1-34 : Exposicio oracionis Dominice fratris Erkingeri. Viel verbessert und ergänzt, Schrift des ausgehenden 14. Jahrhunderts. Könnte das Original sein.

30. **Richwinus (Richolphus) de Lapidea Via,** 1361 als Sohn des verstorbenen Kölner Bürgers Pelegrinus de Lapidea Via zuerst im Schrein genannt (QF 16/17, Nr. 608), vielleicht aus dem Patriziergeschlecht der Overstolz de Via Lapidea. 1368 erscheint er als Prior des Kölner Klosters (Nr. 632 : in einer Urkunde für das Beginenhaus St. Achatius wird er mit seinem Kölner Namen Richolff van Steinweige genannt). Das Generalkapitel 1372 bestimmt : « In *Bononia* pro anno immediate sequenti ad legendum sententias fratrem *Ritolfum de Colonia* de provincia Theutonie » (Archivum O. P. 6, 1936, 384). In der Liste der Doktoren von Bologna (ed. *Ehrle*) findet sich sein Name nicht. Über seinen Sentenzenkommentar und deren Handschriften in Eichstätt und Wien hat M. Grabmann im Archivum O. P. 12 (1942), 114-117 gehandelt.

31. **Gerardus de Buren,** aus dem Kloster Leeuwarden (holl. Friesland), zuerst 1369 als Lektor beim Provinzkapitel von Ruppin genannt, 1376 zum Sententiar für Paris bestimmt (Moph. 4, 433 Z. 15), 1382 Provinzial der Saxonia, Dr. theol. von Bologna (*Ehrle,* S. 104). Amtet als Provinzial bis Ende 1392 oder bis 1393 (Archivum O. P. 13, 1943, 179-180. QF 4, 19, Nr. 13 ; 14, 84-85). Den Inhalt gibt M. Grabmann im Archivum O.P. 13, 114-116 an ; er bemerkt, Buren habe diese Vorlesungen in Köln gehalten, da sein Kommentar dort von einem Eichstätter Dominikaner Heinrich Troeglin 1389 (« anno sui bianisimi » = beanismus) abgeschrieben wurde. Dafür spricht, daß zu Sententiaren in Paris gewöhnlich solche Professoren bestimmt wurden, die bereits an einem andern Generalstudium die Sentenzen gelesen und sich bewährt hatten (vgl. Johann Picardi von Lichtenberg, Gottfried Wisbrötelin).

32. **Ulrich Theobaldi von Altkirch,** aus dem Basler Kloster. Das Nähere über seine Familie und seinen Lebenslauf s. bei *G. Boner,* Das Predigerkloster in Basel, bes. S. 225. 1370 wird er zum Sententiar für Köln bestimmt (Moph. 4, 418 Z. 7 : Theobaldus de Alberic !), 1376 dort Lector principalis (Moph. 4, 435 Z. 12). 1379 Oktober 26 gibt der Avignoner Papst Klemens VII. Auftrag, ihn zum Magister der Theologie zu befördern : « licentia magistrandi in facultate theologica Theobaldum de Altkirch alias de Basilea O. P., qui in pluribus et diversis studiis

in theologia longis temporibus studuit et legit» (*K. Eubel*, in : Görresgesellschaft, Quellen I [2], S. 8, Nr. 64). Von 1390-1397 ist er Provinzial der Teutonia. Von ihm besitzt die Basler Universitätsbibliothek einen Band Sermones aestivales de tempore (*Boner*, S. 161). 1402 wird er als tot bezeichnet. Vgl. *B. M. Reichert*, Römische Quartalschrift 1900, S. 83-87.

33. **Peter von Laufen,** aus dem Basler Kloster, wird 1378 lector principalis in Köln (Moph. 4, 448 Z. 16 : Petrus de Lanipher !). Er ist 1375-1377 Prior in Köln, wird also wohl vorher schon in Köln doziert haben. Er gehört der Avignoner Richtung an, wird 1380 vom Avignoner Generalkapitel zum Generalvikar der Teutonia an Stelle des absolvierten Provinzials ernannt (Moph. 8, 1 : fr. Petrus de conventu Buscensi (!), lector Coloniensis) und zum lector principalis für Köln bestimmt (Moph. 8, 4 Z. 16 : fr. Petrus de Lonfrenensi !). Er wird Magister der Theologie und Provinzial der Teutonia, soweit sie zu Avignon hielt (Freiburg i. Br., zeitweise Basel und Gebweiler), wird 1386 aus dem Basler Kloster vertrieben und stirbt wohl in Freiburg i. Br. Das Nähere bei *G. Boner*.

34. **Johannes de Sigullis** wird 1370 Magister studentium in Köln (Moph. 4, 418 Z. 8). Der Name scheint, wie so manche andere, verschrieben zu sein. Ich konnte ihn nicht weiter feststellen. Oder sollte es sich um den Kölner Johannes de Salice handeln, dem 1396 vom Ordensgeneral alle gratiae, libertates et assignationes bestätigt werden, die ihm der Provinzial Petrus Engerlin und der Kölner Konvent bewilligt hatten ? (QF VI, 17. 16/17, Nr. 635, 652.)

35. **Rütger Rot** wird 1378 vom Generalkapitel zum Sententiar für Köln bestimmt (Moph. 4, 448 ; unter dem lector principalis Peter von Laufen). 1388 Okt. 13 wird fr. Rutgherus Roet, bacalarius in theologia, Ord. Pred., de natione Renensium, in Wien immatrikuliert. Er dürfte in Wien, so nimmt *G. Häfele*, Franz von Retz (1918), 119 an, die Sentenzen gelesen haben (an der Universität).

36. **Gotfridus Wisbrötelin** wird 1376 zum Sententiar für Paris bestimmt als Nachfolger von Gerhard van Buren (Moph. 4, 433 Z. 17). Der Name ist merkwürdig entstellt in Iisproleti oder Biscolim oder Bisteli. Selbst ein Mann wie Heinrich Denifle (im Chartularium Universitatis Parisiensis) konnte des Rätsels Lösung nicht finden. 1378 wird

vom Generalkapitel die Ernennung wiederholt (Moph. 4, 447 Z. 7: Goufredus Biscolim!). Vorher, 1372, war er vom Generalkapitel zum Magister studentium in Köln ernannt worden (Archivum O. P. 6, 1936, S. 380: Gofredus Bisteli!). Der richtige Name ergibt sich aus der Handschrift 201 der Münster'schen Universitätsbibliothek, wo verzeichnet ist: Godfridi Wisbrodelin, cursoris Coloniensis, lectura in librum I. Sententiarum, f. 206r-213, lecta in Colonia et completa a. d. 1372 (*J. Ständer*, Chirographorum Catalogus). Er stammt aus Straßburger Geschlecht, wird 1371 Juli 3 als fr. Gotzo dictus Wiszbrötelin in Straßburg erwähnt (QF 19, 51, Anm. 5).

37. **Gotfridus de Mengen** wird 1376 Sententiar in Köln (Moph. 4, 435 Z. 12: Gotz de Melde!). 1392 Okt. 12 ist er einer der Patres Provinciae, die für die Reformbewegung im Kloster Kolmar energisch eintreten (*Häfele*, Franz von Retz, S. 407), ist Definitor des Generalkapitels, Vicarius der Natio Suevia. 1383 ist Gottfried von Mengen, Prior des Konstanzer Klosters, beteiligt an dem theologischen Streit der Ulmer Dominikaner mit Johannes Müntzinger und greift Müntzinger an (Aus der Geisteswelt des Mittelalters. Festschrift Grabmann, 1935, 2, 1206). Daß er von Konstanz nach Ulm kam, zeigt, daß er als Theologe Ansehen besaß.

38. **Johannes de Pergis** wird 1376 zum Magister studentium für Köln bestimmt (Moph. 4, 435 Z. 13). In den Akten des Provinzkapitels der Teutonia von 1398 heißt es: « In Lovanio legat et disputet reverendus magister Johannes de Brugis » und 1400: « In Lovanio legat et disputet reverendus magister Johannes de Bergis » (Römische Quartalschrift 1897, S. 297, 307).

39. **Nikolaus Boeckeler** wird unter Peter von Laufen 1378 magister studentium in Köln (Moph. 4, 448 Z. 19: Boguereth!). 1399-1400 ist er Prior in Köln (QF 16/17, Nr. 709, 714). Er ist bei der Wahl, die einstimmig erfolgt, Inquisitor in Mainz, wozu er bereits 1390 durch den Ordensgeneral Raymund von Capua ernannt worden war (QF 6, 38, 40, 9). Als Inquisitor wird er oft genannt.

40. **Petrus Engerlin,** wird 1380 durch das Generalkapitel der Avignoner Obedienz zum « sublector » für Köln ernannt (unter Peter von Laufen als lector principalis. Moph. 8, 4 Z. 19). Geht dann zur Römischen Obedienz über, ist Provinzial der Teutonia 1380-1390 und

1399-1402 (†), weshalb das Avignoner Generalkapitel 1386 ihn als « antiprovincialis » bezeichnet und mit den schärfsten Drohungen gegen ihn vorgeht (Moph. 8, 24/25). Auf dem Generalkapitel der Römischen Obedienz zu Ferrara 1391 wird er « auctoritate domini pape » Magister der Theologie. Engerlin gehörte dem Augsburger Kloster an, war dort 1393 Prior und Inquisitor und predigte in einem Prozeß gegen 46 Häretiker (QF 33, 50). Über Engerlin vgl. *Reichert*, in : Röm. Quartalschrift (1900), S. 84, 87-88. (QF I 15.)

41. **Alexander de Kempen (de Colonia),** Mitglied des Kölner Klosters, einer der Mitbegründer der Kölner Universität, 1389 dort immatrikuliert als magister theologiae (*Keussen*, I ² 8, Nr. 6. Dort nähere Nachrichten). Inquisitor, 1392 und 1395 Regens in Köln, war 1386 für zwei Jahre zum Lektor in Trier ernannt worden, 1388 Dezember 3 als magister bezeichnet. Gestorben vor 1399 (QF 6, 16, 1, 16). Zeitschrift für Kirchengeschichte 48, 9. Bei der ersten Approbation der Statuten der theol. Fakultät 1393 als einer der « magistri omnes facultatis theologice » anwesend (Festschrift, Köln 1938, S. 68-69).

42. **Gosselinus de Pfortzheim (Goswinus)**, aus Kloster Eßlingen, 1388-1390 Prior in Köln (QF 16/17, Nr. 684-686). Dezember 1389 zum Sententiar für Köln bestimmt, 1398 ist er Magister und Vicarius der Natio Suevia. Auf dem Provinzkapitel zu Köln 1398 Juli 2 wird er zum Regens des Studiums in Eßlingen bestimmt (Röm. Quartalschrift 1897, 297 Z. 22). Vgl. QF 6, 6, 10, 27, 30. Siehe auch oben Nr. 38 am Schluß.

43. **Johannes Bergheim** de provincia Saxonie wird vom Provinzkapitel zu Speyer [1] 1392 zum Sententiar in Köln bestimmt (Zeitschrift für Kirchengeschichte 48, 1929, 9 f.). 1394, Ostern, in der Erfurter Matrikel eingetragen als magister (in artibus !) Johannes de Berikheim, s. theol. baccalarius. In Erfurt zum Dr. theol. promoviert. Provinzial der Saxonia, als solcher 1399-1401 urkundlich nachzuweisen (QF 14, 87-88).

[1] QF 19 (1924), 42 hatte ich die Akten eines Provinzialkapitels der Teutonia unvollständig abgedruckt und als Jahr 1392 angegeben. *B. Altaner*, der sie in der Zeitschrift für Kirchengeschichte 48 (1929), 9 ff. vollständig wiedergibt, glaubt 1396 annehmen zu müssen. Dieses Datum widerspricht aber anderweitigen sicheren Angaben über Bergheim und Vasconia (Nr. 43 und Nr. 47). Ich bleibe daher bei 1392.

44. **Henricus de Zabernia,** wird 1389 Dezember 3 zum Substitut des Sententiars in Köln ernannt (QF 6, 6), einer der Hauptanhänger Urbans VI. in der Ordensprovinz Teutonia, darum vom Avignoner Generalkapitel 1386 ausdrücklich verurteilt (Moph. 8, 24 Z. 21). 1390 August 20 wird fr. Henricus de Zabernia conventus Argentinensis nach Wien als Sententiar geschickt, 1398 Januar magister in theologia, hilft dem Ordensgeneral bei der Reform der Straßburger Dominikanerinnenklöster, 1398 zum Regens in Straßburg vom Provinzkapitel bestimmt (QF 6, 11, 24. Röm. Quartalschrift 1897, S. 296).

45. **Adam de Colonia (de Gladbach),** Mitglied des Kölner Konventes, zum Sententiar für Köln anscheinend für 1391-1392 ernannt (QF 6, 10); vorher war er für Wien in gleicher Eigenschaft bestimmt worden. Anfang 1396 in Köln immatrikuliert als fr. Adam de Gladbach, theologie professor. Wird Vicarius der Natio Brabantia, Inquisitor, ist 1397 Prior von Köln (QF 6, 23), 1398 März 23 bei der Erneuerung der Statuten unter den Anwesenden an erster Stelle genannt (Festschrift zur Erinnerung an die Gründung der alten Universität Köln im Jahre 1388, Köln 1938, S. 107). 1400 Regens in Köln, 1402-1408 (†) Provinzial der Teutonia. 1401 März 11 ist er bei einer feierlichen Disputation in Köln beteiligt. Er verfaßte eine gereimte Summula moralis, einen Auszug aus der Summa de poenitentia des hl. Raymund von Pennafort, die großen Beifall fand, wie die Drucke und die zahlreichen Handschriften beweisen (*Keussen*, I ^{2}, Rektorat 24, Nr. 8. Archivum O. P. 4, 234). QF 6, Index.

46. **Sigillinus von Oppenheim,** Magister, Diffinitor des Generalkapitels zu Frankfurt 1397, wird für 1397-1398 Regens in Köln (Moph. 8, 97 Z. 37), war 1391 Okt. 30 Sententiar in Wien, vom Provinzkapitel 1392 zum Sententiar für Wien ernannt (Zeitschrift für Kirchengeschichte 48, 1929, 10), wird dort Dr. theol., 1389 war er Lektor in Straßburg, dort später wieder 1400-1402, 1405 dort Prior. Vgl. *Keussen* 3, Nachträge Nr. 20. Die Notizen sind etwas durcheinander gegangen mit Nr. 21.

47. **Petrus de Vasconia** (Bastogne), 1392 auf dem Provinzkapitel zu Speyer zum Biblicus für Köln bestimmt (Zeitschrift für Kirchengeschichte 48, 1929, 9), 1396 Februar 28 als baccalarius Coloniensis (und magister studentium) in Köln genannt, 1398 Magister in theologia und vom Provinzkapitel zum Kölner Regens ernannt. 1390 war er zum Lektor in Bayonne vom Ordensgeneral Raymund von Capua ernannt und 1396 März 1 zu seinem Vikar für die Provinz Francia,

soweit sie zur Römischen Obedienz hielt, bestellt worden (Moph. 19, Nr. 10, Nr. 23). Bei der Erneuerung der Fakultätsstatuten am 23. März 1398 ist er als s. theol. professor zugegen (Festschrift Köln. Köln 1938, S. 107). Der Universität Bologna wird er als Magister inkorporiert (*Ehrle*, Bologna, S. 296). Einer der Hauptgegner des Provinzials Ulrich Theobaldi (Röm. Quartalschrift 1900, S. 84). *Keussen* 3, Nachträge Nr. 21.

48. **Nikolaus von Osterwyk,** aus dem Kloster Herzogenbusch, wird Sommer 1396 in Köln immatrikuliert als baccalarius theologie (*Keussen* I, Rektorat 30a, Nr. 19), wird dort Biblicus für 1396-1397, 1398 Sententiar, 1400 licentiatus Coloniensis und Praedicator generalis, 1401 Mai 4 hält er seine Vesperien als Magister, 1401-1402 Regens in Köln. Vgl. Röm. Quartalschrift 1897, 296 (« sentencias pro forma » gehört zu Osterwick), 309, 315. Moph. 8, 107 Z. 25. Archivum O. P. 4, 234-235.

49. **Heinrich von Rheinfelden,** aus Kloster Basel, wird 14. Oktober 1396 in Wien immatrikuliert, dort 1398 Sententiar, 1400 Baccalarius formatus und Praedicator generalis, in Wien Dr. theol., 1402 in Köln Regens. Seit Ende 1405 in Basel. Kämpft mit Johannes Mülberg gegen die Beginen und ihren Anhang in Basel. Schließt sich nach anfänglichem harten Widerstreben der Observanz in Basel an. Auf dem Konzil von Basel tätig, in Basel 1433 gestorben. Vgl. *Keussen,* I, Rektorat 56, Nr. 4 und vor allem *G. Boner,* Basler Predigerkloster, bes. 185-186.

Am Ende des 14. Jahrhunderts finden wir mehrere ausländische Dominikaner als Professoren in Köln ; ich habe sie im Archivum O. P. 9 (1939), 216-217 aufgezählt. Sie mögen hier nochmals aufgeführt werden.

50/51. **Valascus Egidii,** de Portugallia, baccalarius theologie, wird 1396 Juni-September immatrikuliert (*Keussen,* I, Rektorat 30a, Nr. 16). Von neuem eingetragen 1399 Oktober (Rektorat 43, 1) mit der Bemerkung : « fr. Vallascus Egidii de regno Portugalie provincie Hyspanie O. P., theologie professor novellus, qui aulam suam sollempniter celebravit » (Promotion) crastino commemorationis animarum (November 3). 1397 Nov. 3 ist er anscheinend Magister studentium in Köln, da der Engländer *Joh. Sygar* zu seinem Vertreter (in eius absentia) bestellt wird (Moph. 19, 198, Nr. 200). 1399 März 3 wird Valascus Aegidii, licentiatus in theologia, de provincia Hispanie, vom General Raymund de Capua zu seinem Vicarius in der Provinz Francia bestellt (Moph. 19, 6, Nr. 34).

52. **Vernandus Ulixbonensis** (Lissabon), baccalarius theologie, wird 1396 Juni-September gleichzeitig mit Valascus Egidii immatrikuliert (Nr. 18). Fernandus de Portugalia wird 1399 Januar 11 von Raymund von Capua zum Magister studentium im Kölner Kloster ernannt (Moph. 19, 162, Nr. 345).

53. **Johannes Edminton,** aus dem Kloster London, 1395 Dezember 30 zum Sententiar in Cambridge bestimmt, 1397 Februar 5 zum Magister studentium in Köln, dann durch das Generalkapitel zum Sententiar in Cambridge ernannt und 1398 Januar 15 von der Universität Cambridge als Sententiar nach Köln versetzt « pro forma magisterii » unmittelbar nach Nikolaus Oesterwijc und auch zur lectura biblie (Moph. 19, Anglia 92, 95, 116, 188, 212). In der Kölner Matrikel kommt sein Name — wie auch der anderer Professoren — nicht vor.

54. **Thomas de Ixworth** (Ysworche) wird 1395 lector principalis für 2 Jahre in Thetford (England). Moph. 19, Anglia Nr. 86, 89, 90, 99, 103. Der weitere Verlauf seiner Studien ist in einer Bulle Bonifatius IX. vom 25. Februar 1398 angegeben : Thomas hat als Lektor in der theologischen Fakultät « legendo, disputando et alios actus scolasticos exercendo » so gewirkt, daß er durch den Magister generalis und die Definitoren des Generalkapitels für die Erlangung des Magistergrades an der Universität Cambridge bestimmt wurde (in den erhaltenen Akten findet sich nichts darüber). Er soll nun von Cambridge nach Köln « ad legendum bibliam ac sententiarum et alios libros » versetzt werden. Prof. Adam de Gladebach (oben Nr. 45) wird mit der Durchführung betraut. (Mitteilungen aus dem Stadtarchiv von Köln, Heft 36-37, Köln 1918, Nr. 46.)

Damit schließe ich die Liste. Sie ist durchaus unvollständig. Ich vermute zwar mehrere andere Namen wie Johannes de Duobus Montibus, 1340-1354 Provinzial der Teutonia und vorher und nachher mehrmals Prior in Köln, Bruno Overstolz, Kölner Prior, Gerhardus de Sancto Laurentio, jedoch fehlen mir die Anhaltspunkte für eine Lehrtätigkeit in Köln. Es werden also, besonders in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts, verschiedene Namen fehlen. Der Lektor wurde spätestens jedes dritte Jahr gewechselt, die anderen Offizialen jedes Jahr. Allein, davon abgesehen ist es eine imposante Liste von Gelehrten; die besten Köpfe der Provinz Teutonia und auch der Saxonia sind vertreten. Es sind die Männer, die auch zu den höchsten Ordensämtern gewählt werden, wie die Provinziale Lichtenberg, Meister Eckehart, Lübeck, Gerhardus

Hientins, Konrad von Halberstadt, Gerardus de Buren, Konrad Kerl, Johann Bergheim, Johann Cusin, Peter von Laufen, Peter Engerlin, Ulrich Theobaldi, Adam de Colonia.

Um so bedauerlicher ist es, daß wir von ihrem Schrifttum fast nichts mehr besitzen. Jeder Lektor des Generalstudiums hatte als Sententiar einen Kommentar zu den Sentenzen verfaßt, als Lektor Quaestiones disputatae und Schriftkommentare. Die Scriptores Ordinis Praedicatorum zu Beginn des 18. Jahrhunderts erwähnen vielfach solche Werke, für deutsche Dominikaner gewöhnlich auf z. T. unzuverlässige Autoren gestützt. Zu einer Zeit, wo es noch möglich gewesen wäre, die Nachrichten zu sammeln und die Handschriften einzusehen, ist es versäumt worden.

Als Ergänzung sei in Kürze auf einige *auswärtige Studenten* hingewiesen, weil Studenten aus nicht deutschsprechenden Ländern in der Regel ausgesucht waren und später gewöhnlich hervortraten. Auf die Saxonia brauche ich nicht einzugehen — die Aktenfragmente, die Heinrich Finke und Fritz Bünger gesammelt haben, reden eine deutliche Sprache (vgl. QF 14, Namensverzeichnisse). Aus anderen Provinzen seien einige genannt, soweit die Akten der Provinzkapitel darüber Nachrichten bringen. Die größte Ausbeute ergibt sich aus der Provinz Romana (1243-1344, Moph. 20. Rom 1941).

Siena 1306: Item Colonie assignamus studentes fratres *Paulum Perusinum* et *Petrum Thome* Spoletanum. Gleichzeitig wird zu Paris assigniert *Petrus de Viterbio, qui est Colonie.*

Arezzo 1339: fr. *Damianus Aretinus* et fr. *Petrus Mathioli de Eugubio.*

Perugia 1341: fr. *Paulus domini Francisci de Perusio* et *Damianus de Aretio.*

Orvieto 1344: fr. *Nicolaus de Mevania* et *Egidius Masci de Tuderto.*

C. Douais, Acta capitulorum provincialium. 2 Bände. Toulouse 1894-95. I, 389 (1294): aus der *Provence* werden als Studenten nach Köln geschickt fr. *Poncius Boverii* und *Hugo de Sancto Michaele.* II, 650 (1299): *Hispana:* mittimus ad studium Colonie fratrem *Nicholaum Beteli* et fratrem *Rodericum Alfonsi.*

Anwendung des Naturrechts auf individuellem Gebiete

Von G. M. MANSER O. P.

In der Anwendung des « Einen » auf « Vieles » wird das « Eine » notwendig « Vieles ». So ist es auch beim Naturrechte. Es entfaltet sich, auf verschiedene Gebiete angewandt, zu einer Vielheit.

In jedem Individuum haben wir zwei Momente : das Individuum selbst und die Wesenheit oder Natur, die im Individuum verwirklicht ist und deren Träger die Person ist. Die Menschennatur oder Wesenheit, insofern sie als rationale durch Erkennen und freies Wollen zum Universale, also zu « Vielem » hingeordnet ist, zeigt den *sozialen* Charakter an, wie er in *Ehe*, *Familie* und *Staat* sich erweitert. Das Individuum als solches ist eine kleine, abgeschlossene Welt für sich. Hieher gehören die individuellen Rechte und Pflichten, die freilich nie ganz vom Sozialen getrennt werden können, weil die Person Träger beider Gebiete ist.

Die individuellen Rechte und Pflichten sind zahlreich und verschieden. Die Einen beziehen sich auf die **Existenz** des Individuums. Hieher gehören vorzüglich das Verbot des *Mordes*, das die Berechtigung der *Todesstrafe* begründet, ferner das Recht der *Notwehr* und das Verbot des *Selbstmordes* und des *Duells*. Andere Rechte beziehen sich auf die **Entwicklung** des Individuums : wie das Verbot der *Sklaverei*, das Recht auf *Privateigentum* und gewisse Rechte auf *Erziehung*, *Bildung*, *Arbeit* und *Arbeitslohn*. Alle diese Rechte und Pflichten wurzeln im Naturrechte, aber in verschiedenem Sinne.

Art. 1

Der Mord

Gewiß ist der Mord ein furchtbares *soziales* Verbrechen. Er beraubt die menschliche Gesellschaft eines nützlichen Gliedes. Er ist das « große » Verbrechen gegen den Nächsten : « per quod maxime

nocetur proximo », sagt der Aquinate [1]. Dennoch verletzt er die individuelle Rechtssphäre am eminentesten, da er ein individuelles Wesen irdisch völlig ruiniert und ein anderes zugleich zu einem staatsverbrecherischen Gliede macht.

Vorerst sei der *Begriff* des Mordes klargelegt, um dann seine *Verbrechernatur* und seine Bestrafung näher ins Auge zu fassen, wobei unsere Stellung zur *Todesstrafe* in einem folgenden Artikel in Betracht gezogen wird.

Zwei Begriffe müssen scharf voneinander unterschieden werden : *Tötung* — occisio, und *Mord* — homicidium. Jeder Mord ist wohl eine Tötung eines Menschen, aber nicht jede Tötung ist Mord. « Tötung » ist an sich ein indifferenter Begriff, der also Gutes und Böses besagen kann [2]. Tötet die legitime Autorität den Mörder, so ist es gut. Tötet der Räuber einen friedlichen Bürger, so ist es schlecht. Erfolgt der Tod ohne Absicht und schuldige Nachlässigkeit, so haben wir bloß « *Totschlag* » [3]. Erfolgt der Tod ohne direkte Absicht, aber aus Unvorsichtigkeit, dann haben wir *fahrlässige Tötung*. Diese kann doppelter Art sein : eine Fahrlässigkeit, aus der der Täter die Tötung voraussehen konnte und mußte, oder aber nicht. Nur im ersteren Falle haben wir Mord, weil ein voluntarium in causa vorhanden ist. In diesem Falle wendet der Täter die mögliche und schuldige Vorsicht nicht an [4]. Es liegt « grobe » Fahrlässigkeit [5] vor. Somit ist nur dann Mord vorhanden, wenn der Täter die Tötung *frei-vorsätzlich* — *direkt* oder *indirekt* gewollt — im Auge hatte.

Seinem Wesen nach, d. h. als selbstverschuldete Beraubung eines Menschenlebens, ist der Mord ein grauenhaftes **Verbrechen,** wie alle Völker je und je bekannten. Er ist das in einem dreifachen Sinne : gegen Gott, gegen den Nächsten und gegen die menschliche Gesellschaft.

a) Gegen **Gott.** Gott allein ist der Herr über Leben und Tod : « qui est dominus vitae et mortis » [6]. Wer es nicht glaubt, erfährt es

[1] Einleitung zur q. 64, II-II. [2] De Malo, q. 8 a. 4 ad 11.

[3] Die Strafrechtler verstehen unter « Totschlag » gewöhnlich die Tötung, die mit *leidenschaftlicher Aufregung* geschieht und setzen sie als schuldlos dem Morde gegenüber. Das ist philosophisch jede rein zufällige Tötung. II-II 64, 8. Vgl. *Cathrein,* Moralphil. II 90. [4] II-II 64, 8.

[5] « Wer bei der Aufmerksamkeit, wie sie nach den Umständen von ihm verlangt werden darf, nicht gutgläubig sein konnte, ist nicht berechtigt, sich auf den guten Glauben zu berufen. » Schweiz. Zivilgesetzbuch, Art. 1, 3.

[6] I-II 100, 8 ad 3 ; II-II 64, 6 ; III. C. G. 146 ; *Soto,* De iustitia et iure, l. V q. 1 a. 2 ; *Vitoria,* in II-II 64 a. 5.

totsicher, wenn er stirbt. Ein jeglich kreatürliches Lebewesen besitzt zwar Selbstbewegung, ist aber als ens-potentiale zugleich passiv, d. h. bewegt, also von einem Erstbeweger abhängig [1]. Der Mord ist somit ein frecher Eingriff in die Rechte Gottes!

b) Gegen den **Nächsten.** Der Mörder beraubt den Gemordeten des höchsten irdischen Gutes und eventuell des ewigen Lebens, wenn der Gemordete im Sündenzustand getötet wird. Kein Zug ist dem Menschen tiefer und natürlicher als der zu leben, den der Mörder mit Gewalt sistiert [2]. Der Mord ist also eminent ein *Naturrechtsverbrechen.* Daher die schon zitierte Stelle des Aquinaten : Homicidium « per quod maxime nocetur proximo ». Thomas setzt den Mord unter den äußeren Werksünden über den *Ehebruch* [3]. Unter den Sünden gegen den Nächsten ist der Mord die *größte :* « primum locum tenet inter peccata in proximum commissa » [4].

c) Gegen die **Gesellschaft.** Ein Vergehen ist der Mord gegen die Gemeinschaft, weil der Mörder nicht allein im Gemordeten der Gesellschaft ein wertvolles Glied raubt, sondern weil er selbst mit und durch den Mord ein *staatsgefährliches* Individuum wird [5]. So fassen wir es, wenn Aristoteles, der größte Staatslehrer des heidnischen Altertums, den Mord, neben Diebstahl und Ehebruch, zu den *immer* und an *sich schlechten* Taten rechnet [6]. Von großer Tragweite ist es, zu betonen, daß der Mord in seiner Verworfenheit von jedermann leicht durchschaut wird und daher zu den *streng naturrechtlichen Verbrechen* gehört : « Quaedam enim sunt, quae *statim per se* ratio naturalis *cuiuslibet* hominis diiudicat esse facienda vel non facienda, sicut : honora patrem et matrem et *non occides* . . . et hujusmodi sunt *absolute* de lege naturae. » [7]

Ist dem so, dann ist auch jede Mordart streng verboten, also auch der *Abortus,* insofern er als direkt oder indirekt gewollte Abtreibung einer menschlich belebten Leibesfrucht gefaßt wird [8]. Bekanntlich haben einstens angesehene Protestanten, wie Melanchthon, den *Tyrannenmord* verteidigt [9]. Ebenso hat einst P. Huerta S. J. (nicht die Gesellschaft

[1] I q. 2 a. 3; I. C. G. 13.
[2] II-II 64, 5.
[3] I-II 100, 6.
[4] II-II 13, 3 ad 1.
[5] II-II 64, 6 u. 6; *Soto,* l. c.; *Vitoria,* in II-II 64, 5.
[6] II. Eth. 6, 6 (Did. II 24, 23).
[7] I-II 100, 1.
[8] Vgl. *Billuart,* Summa S. Th., Tract. de iure et iust., Diss. 10 a. 7.
[9] Vgl. *Cathrein,* Moralphil. II 661 ff.

Jesu) den Tyrannenmord auch dem Aquinaten zugeschrieben [1]. Das widerspräche direkt seinen Prinzipien : denn was an sich schlecht ist, ist auch nie erlaubt. Auch da ist wohl zu unterscheiden zwischen « Tyrannentötung » und « Tyrannenmord ». Wer den Tyrannen tötet, welcher gegen den Willen des Volkes mit Gewalt die Herrschaft an sich reißt — tyrannus usurpator, ist nach Thomas nicht bloß kein Mörder, sondern er verdient das Lob und den Dank des Vaterlandes [2]. Bezüglich des Tyrannen, der im rechtmäßigen Besitze der Macht ist — tyrannus regiminis, erwähnt Thomas den Fall der Tötung gar nicht [3]. Persönlich wage ich zu sagen : Gonzalez neigt zur gleichen Ansicht [4], d. h. daß auch die Tötung eines Herrschertyranns, der offenkundig auf den Ruin des Vaterlandes hinarbeitet und den keine irgendwie öffentliche Gewalt zu stürzen vermag, naturrechtlich getötet werden darf. Oder, gibt es nur ein Notrecht des Privaten, aber kein *Notrecht des Staates* und Volkes ?

Das **Strafverfahren** ins Auge gefaßt, betonen die großen Lehrer mit Thomas [5] und Soto [6] scharf, daß der Strafende vor allem vor jeder *persönlichen Rache* sich hüte. Geradezu selbstverständlich dürfte es sein, daß bei allen Vergehen, besonders aber bei den schwersten, zu denen der Mord gehört, nur die *öffentliche Autorität* Strafen verhängen kann. Da das öffentliche Gemeinwohl die Strafe verlangt, kann nur *der* Strafen verhängen, dem die Sorge um das Gemeinwohl, das bonum commune, obliegt [7]. Da die Notwehr selbst das öffentliche Wohl zum Gegenstande hat, so ist indirekt auch da die öffentliche Autorität, insofern die Notwehr zur Selbstwehr absolut notwendig ist, vorhanden [8]. Gott ist zwar allein Herr über Leben und Tod. Aber als *Stellvertreter Gottes* kommt jeder rechtmäßigen höchsten irdischen Autorität als Ausführerin der göttlichen Vorsehung, wie Thomas so schön sagt [9], Strafgewalt zu. Wie es mit der Autorität jener steht, die Gott und jedes

[1] Vgl. *Gonzalez,* Die Philosophie des hl. Thomas von Aquin (Übersetzung von Nolte). Regensburg 1885, Bd. III 345 ff.

[2] II. Sent. d. 44 q. 2 a. 2 ad 5.

[3] Er lehrt zwar, daß auch in diesem Falle dem Tyrannen, wenn er Ungerechtes befiehlt, nicht zu gehorchen sei, sagt aber von Tötung nichts. II. Sent. d. 44 q. 2 a. 2 ; II-II 104, 6 u. ad 3 ; II-II 10, 10.

[4] Die Philosophie des hl. Thomas, III 354.

[5] II-II 64, 7 ; Ep. ad Romanos, c. XII lect. 3 ; III. C. G. 146.

[6] l. c. a. 8.

[7] II-II 64, 3 ; *Soto,* De iust. et iure, l. V q. 1 a. 2 u. ff. ; *Vitoria,* in II-II 64 a. 2.

[8] II-II 64, 7.

[9] III. C. G. 146.

Naturrecht leugnen, mögen manche, besonders in der heutigen sturmvollen, rechtlosen und rechtbrecherischen Zeit, überlegen und zu Ende denken!

Der rechtmäßigen irdischen Autorität kommt also als *Vertreterin Gottes* wirkliche Strafgewalt zu. Sie kann strafen durch Entzug äußerer und innerer Lebensgüter, durch Gefängnis, Entehrung, Verbannung, selbst durch körperliche Pein [1]. Kann sie dem Menschen auch das *Leben* selbst entziehen? Das berührt die Berechtigung der *Todesstrafe*, die in unserer hochphilantropischen (!) Zeit bekanntlich, wenigstens theoretisch, zahlreiche und heftigste Gegner gefunden hat.

Art. 2

Die Todesstrafe

Selten hat die Geschichte ein Problem zugleich *verdunkelt* und *geklärt* wie die Frage der Berechtigung der Todesstrafe. Wir werden hier zuerst die beiden angedeuteten Momente abklären, um dann die Hauptfrage: die *Berechtigung der Todesstrafe*, aber auch das Recht der *Begnadigung* zu erörtern.

1. Die Geschichte hat das Problem verdunkelt

In geschichtlichen Entwicklungen verbindet sich häufig mit dem Richtigen das Sachwidrige und verdunkelt dann das erstere. So ist es bei der Todesstrafe, bzw. ihrer Berechtigung. Die vielfach *barbarischen* Hinrichtungsarten früherer Zeiten haben ohne Zweifel der Todesstrafe selbst geschadet. Darauf hat ein Anhänger derselben und Mediziner von Fach, Dr. Surbled, hingewiesen [2]. Die Tötung unter den Qualen der *Geißelung* oder *Folterbank* ist glücklicherweise nicht mehr gebräuchlich. Auch das Sterben durch schrecklichen *Feuertod*, oder durch *Räderung*, — Zerbrechen aller Knochen —, oder *Steinigung*, oder *Ertränkung* oder *Pfählung* — man durchstieß den Leib des Schuldigen mit einem spitzen Balken —, ist vorbei [3]. Alles das sind mehr oder weniger langsame und daher qualvollste Todesarten. Hieher gehört

[1] II-II 108, 3.

[2] *G. Surbled*, Die Moral in ihren Beziehungen zur Medizin und Hygiene, Bd. I, Das organische Leben, 2. Aufl. Deutsche Übersetzung von A. Sleumer, Hildesheim 1918, S. 194 ff.

[3] Das. 195-197.

auch der Tod durch den *Strang*, — durch Ersticken. Sind treffsichere Soldaten vorhanden, ist der Tod durch *Erschießung* offenbar viel humaner. Dasselbe gilt von der *Enthauptung*. Die Hinrichtung durch das Fallbeil — *Guillotine*, die fälschlich Dr. Anton Louis und Dr. Guillotin († 1814) als Erfinder zugeschrieben wurde [1], ist offenbar die humanste und sogar dem Tode durch *Elektrizität* vorzuziehen. Die Furcht vor einem Justizmord bei Anwendung der Todesstrafe ist begründet, wenn nicht Eigengeständnisse des Verbrechers oder von Augenzeugen des Vergehens vorhanden sind, weswegen gewisse Straf-Codices in gewissen Fällen absolut ein Geständnis des Verbrechers verlangen. All die früheren, vielfach barbarischen Hinrichtungsarten haben der Todesstrafe eminent geschadet. Mit dem Richtigen verband sich täuschend : « Sachwidriges ». Von einer barbarischen Todesart schloß man auf die angeblich barbarische Strafe, die einer barbarischen Zeit angehört haben soll. Übrigens : Alles in allem betrachtet, hat unsere Zeit, in welcher Millionen von unschuldigen Zivilisten, Frauen, Kindern und Greisen meuchlings getötet, vergast, andere sogar lebendig begraben wurden, nicht viel Grund, auf frühere « barbarische » Zeiten stolz zurückzuschauen !

2. Die Geschichte hat das Problem auch geklärt

Die Geschichte hat das Problem der Todesstrafe nicht bloß verdunkelt, wie wir soeben sagten, sondern anderseits auch wieder **geklärt**. Es gab zeitweilig heftige Strömungen gegen die Berechtigung der Todesstrafe. Und doch führte die soziale Notwendigkeit immer und immer wieder zu ihrer Einführung. Wir führen hier für das Gesagte einige Tatsachen und Ereignisse an. Wir glauben nicht, daß das Altertum je allgemein an der Berechtigung der Todesstrafe gezweifelt hat. Die Stellung des *Alten Testamentes* und damit des jüdischen Volkes ist bekannt. Gegenströmungen von extrem humanitären Richtungen gab es schon beim *griechischen Volke*. Allein es hat dennoch den weisen Sokrates hinrichten lassen. Nicht anders stand es ursprünglich bei den *Römern*. Gerade ein bedeutender Jurist, Fritz Schulz, der quellenmäßig meist auf den großen Mommsen sich beruft, weist darauf hin, daß das Zwölftafelgesetz die Todesstrafe sogar auf den Diebstahl aus-

[1] Die berühmte Guillotine war nicht von Dr. Guillotin erfunden, sondern von einem in Paris lebenden *deutschen* Mechaniker, Tobias Schmidt. Vgl. Dr. *Surbled*, l. c. 197 [2].

dehnte [1]. Die Zeiten nach den zwölf Tafeln, sagt derselbe, schränkten zwar die Todesstrafe aus sog. humanitären Gründen wieder ein, ohne sie aber formell zu beseitigen [2]. Nachher tritt man für sie wieder schärfer ein. Das konsularisch-senatorische Strafgericht und das Kaisergericht haben nicht bloß auf Todesstrafe erkannt, sondern sie auch vollzogen [3]. Sie bestand sicher unter den Kaisern Trajan, Hadrian, Antonius, Pius und Marc Aurel, wurde aber seltener angewandt. Erst im 3. Jahrhundert wird die Todesstrafe die ordentliche Strafe des schweren Verbrechens [4]. Welch furchtbare Anwendung sie unter *Nero* und *Tiberius* hatte, ist bekannt [5]. Hat nicht Volesus Messala noch unter Augustus an einem Tage 300 Menschen hinrichten lassen und sich dieser « Königstat » gerühmt ? [6] Gegenströmungen traten freilich immer wieder auf. Aber die staatliche Sicherheit forderte sie immer wieder. In *Deutschland* wurde bis ins 18. Jahrhundert sogar der Diebstahl regelmäßig mit dem Tode bestraft [7]. Allwo die Todesstrafe zeitweilig völlig abgeschafft war, traten gefährlichste Unordnungen auf. Ihrer Abschaffung im Königreich *Sachsen*, so berichtet Donoso Cortés, folgten blutige Kämpfe, die den Staat an den Rand des Unterganges führten [8]. Schon allein die Proklamation der Abschaffung der Todesstrafe im Frankfurter Parlament brachte für Deutschland unsägliches Elend [9]. Auf ihre Abschaffung durch die provisorische Regierung in *Frankreich* folgten die fürchterlichen Junitage [10]. Auch die *Schweiz* hat diesbezüglich ihre Wandlungen durchgemacht. Die Bundesverfassung von 1874 schaffte die Todesstrafe ab. Allein, so sagt Professor Lampert zutreffend, infolge einer Reihe Greueltaten erhob sich 1879 im Volke der Ruf nach Wiedereinführung, der dann in der Volksabstimmung vom 18. Mai auch durchdrang [11] und zur Folge hatte, daß sie wenigstens *fakultativ* für die

[1] Prinzipien des römischen Rechtes, München 1934, S. 137 ; *Mommsen*, Strafrecht 941.

[2] Das.

[3] Das. 138 ; *Mommsen*, Strafrecht 942.

[4] *Fritz Schulz*, das. *Mommsen*, ib. 943.

[5] Unter Tiberius wurden sogar die Kinder von Verbrechern hingerichtet, was naturgemäß einen neuen Horror gegen die Todesstrafe erzeugen mußte. Vgl. *Fritz Schulz*, das. 138.

[6] *Fritz Schulz*, das.

[7] Das.

[8] *Donoso Cortés*, Der Staat Gottes (Übers. von Ludwig Fischer), 1933, S. 346.

[9] Das.

[10] Das.

[11] *U. Lampert*, Das schweiz. Bundesstaatsrecht, Zürich 1918, S. 81.

Kantone wieder eingeführt wurde. Das neue schweiz. Strafgesetzbuch vom 3. Juli 1938 schaffte sie, mit Ausnahme auf dem Militärgebiete, wieder ab [1]. Die jüngst vollzogenen Hinrichtungen von Landesverrätern waren heilsam und haben gezeigt, wie notwendig die gesetzlich festgelegte Todesstrafe auch für uns ist, selbst nach dem Geständnisse einstiger Gegner: Caveant Consules!

Wie Cathrein [2] meint, war *Beccaria* der erste, der in seinem Werke «Dei delitti e delle pene» (1764) die Zulässigkeit der Todesstrafe wissenschaftlich bestritt. Eines ist sicher: Die Todesstrafe hatte zu allen Zeiten Gegner, bald viele, bald wenige. Aber stets zwang die *soziale Sicherheit*, die Sorge um die öffentliche Ordnung immer und immer wieder zu ihrer Annahme. Das ist's, womit die Geschichte des Problems die Rechtfertigung der Todesstrafe klärt. Die *sozial-allgemeine Menschenvernunft spricht für sie in Kriegs- und Friedenszeiten.* Hören wir in diesem geschichtlichen Zeugnisse nicht die Stimme der sana ratio humana?

3. Die Berechtigung der Todesstrafe

Nun zur Hauptfrage: Die juristische *Berechtigung der Todesstrafe.*

Vorerst aber eine wichtige Bemerkung, die unsere *Stellung* markieren soll. Wir verteidigen die Todesstrafe nur als Strafmittel gegen die *allerschwersten Verbrechen*, d. h. als Strafe für Mord und andere todeswürdige Verbrechen, wie Landesverrat. In diesem Sinne haben *Thomas* [3], *Dominicus Soto* [4], *Vitoria* [5], *Suarez* [6], *Lugo* [7], die beiden Kardinäle *Gonzalez* und *Zigliara*, *Cathrein*, die Todesstrafe verteidigt. Ihnen folgten auch mit vielen anderen im gleichen Sinne *Hugo Grotius* [8], etwas schüchtern auch *Walter Burckhardt* [9], dann *A. Trendelenburg* [10]. *Duns Skotus* schon wollte die Todesstrafe beschränkt wissen auf einige in der Heiligen Schrift aufgezählte Fälle [11].

[1] Vgl. Schweiz. Strafgesetzbuch vom 3. Juli 1938, Art. 8, 9 u. 35.
[2] Moralphil. II 644.
[3] II-II 64, 2; 66, 6 ad 2; 108, 3 ad 2.
[4] De iust. et iure, l. V q. 1 a. 2.
[5] In II-II 64, 2.
[6] De legibus, l. II c. III n. 4.
[7] De iust. et iure, disp. 10 sect. 2 n. 58.
[8] De iure belli et pacis, l. I c. II § 5 u. § 10.
[9] Die Organisation der Rechtsgemeinschaft, II. Teil, S. 304.
[10] Naturrecht, § 70, S. 124.
[11] IV. Sent. d. 15 q. 3; vgl. dazu *Soto*, l. c.; *Vitoria*, l. c.

Die thomistische These stützt sich übrigens auf die Heilige Schrift : «Maleficos non patieris vivere.»[1] «In matutino interficiebam peccatores terrae.»[2] Beide Texte zitiert Thomas.[3] Schon Augustin hatte im genannten Sinne die Todesstrafe verteidigt[4].

Drei Momente sind es, so scheint es uns, die zusammen die Berechtigung der Todesstrafe begründen. Erstens : der Mörder ist an sich rechtlos und für die soziale Ordnung ein gefährliches Subjekt ; zweitens : die öffentliche Autorität hat die öffentliche Ordnung zu schützen ; drittens : das wirksamste Mittel ist die Todesstrafe.

a) Die Todesstrafe ist nur dann ungerecht, wenn mit und durch sie dem Mörder etwas genommen wird, auf was er ein Recht hat. Hat der Mörder, welcher einem oder sogar mehreren Mitmenschen das Leben raubte, noch ein Recht auf sein eigenes Leben ? Scheint es nicht strikte gerecht zu sein, daß er dessen beraubt werde, was er andern geraubt hat ? « Natura, sagt *Hugo Grotius*, non iniquum est, ut quantum quisque fecit mali, tantundem patiatur. »[5] « Die Frage, so äußert sich *W. Burckhardt*, ob die Todesstrafe nicht die gerechte Strafe sei, entsteht aber dann, wenn der Verbrecher seine Tat ebenso klar und vollabsichtlich begangen hat, wie der Staat eine Strafe verhängt, sofern das überhaupt vorkommt. »[6] Sehr gut bemerkt *A. Trendelenburg :* « Daher ist es weise, die Todesstrafe einzuschränken und zu erlassen, wo es geht. Aber wenn man die Todesstrafe durch ein Gesetz abschafft, so wird dem Verbrecher *ein Recht auf sein Leben zugesprochen, das er nicht mehr hat* und die Begriffe von Recht verwirren sich.»[7] Auf diesen Pfaden wandelten die großen Scholastiker mit Thomas, als sie für die Todesstrafe eintraten. Wer solch schwere Verbrechen begeht, so meint der Aquinate, verdient, als *gemeingefährliches* Glied der Gemeinschaft getötet zu werden, und das im Interesse des Gemeinwohles : « et ideo si aliquis homo sit pericolosus communitati et corruptivus ipsius propter aliquod peccatum, laudabiliter et salubriter occiditur, ut bonum commune conservetur. »[8] Solche Subjekte sind, von der menschlichen Natur abfallend, zu *Bestien* geworden und können, ohne Mord,

[1] Exod. 22, 18.
[2] Ps. 100, 8.
[3] II-II 64, 2.
[4] De Civ. Dei, I, c. 21 u. c. 26.
[5] De iure belli et pacis, l. I c. II § 5, 3.
[6] Die Organisation der Rechtsgemeinschaft, 304.
[7] Naturrecht, § 70, S. 124.
[8] II-II 64, 2 ; *Soto*, l. c. ; *Vitoria*, l. c.

wie jene getötet werden : « Incidit quodammodo in servitutem bestiarum » . . . « et ideo quamvis hominem in sua dignitatem manentem occidere sit secundum se malum, tamen hominem peccatorem occidere potest esse bonum sicut occidere bestiam »[1]. Denn ein solcher Mensch ist schlechter und gefährlicher als das Tier, wie denn schon Aristoteles im Anfange seiner Staatslehre gesagt : Das verbrecherischste und grausamste Lebewesen ist der Mensch ohne Tugend : « Peior est malus homo quam bestia et plus nocet, ut philosophus dicit in I. Pol. »[2] Das ist eine klare und scharfe Sprache über den Verbrecher und seine Rechtsunfähigkeit !

b) Das Verbrechen zu strafen, kommt nur dem zu, dem die Sorge um das Gemeinwohl zukommt. Diese Sorge kommt aber nur der *staatlichen Obrigkeit zu*[3]. Diese aber hat die Gewalt zu strafen, insofern die Richter als *Stellvertreter Gottes* die Eintracht und Ordnung im Staate zu schützen haben und insofern sie als soziale *Ärzte* schädliche Glieder zu entfernen haben. « Iuste igitur et absque peccato rector civitatis homines *pestiferos* occidit, ne pax civitatis turbetur. »[4] Die Einwände : Gott hat im 5. Gebote die Tötung des Menschen verboten, und man soll den Menschen leben lassen, damit er sich bessere, rechnet Thomas zu den « frivola »[5]. Den ersteren, weil es in der Heiligen Schrift auch gegenteilige Texte gibt. Den zweiten : die drohende Staatsgefahr von seiten der Verbrecher ist sicherer als ihre Besserung, und schließlich können sie sich ja vor der Hinrichtung bessern[6].

c) Ist die Todesstrafe **wirksam** ? Jedenfalls immer in dem Sinne, daß durch ihre Vollstreckung die Gesellschaft vor einem gefährlichen Individuum ein für allemal ganz sicher ist. Schon das hat doch sicher eine Bedeutung, wenn man daran denkt, wie oft gefährlichste Verbrecher ausbrechen, oder dann später wieder frei werden, und das zumeist in gefährlichsten Zeiten, in den Tagen von Revolution und Umsturz[7]. Aber die zweite, wichtigere Frage : Ist die Todesstrafe wirksam im

[1] II-II 64, 2 ad 3.
[2] Ib. Aristoteles I. Pol. c. 1 (Did. I 484, 18).
[3] II-II 64, 3 ; *Vitoria*, ib.
[4] III. C. G. 146.
[5] Ib.
[6] « Quod vero mali, quamdiu vivunt, emendari possunt, non prohibet quin iuste possint occidi, quia periculum quod de eorum vita imminet, est maius et certius, quam bonum quod de eorum emendatione expectatur. Habent etiam in ipso mortis articulo facultatem ut per poenitentiam convertantur ad Deum. » III. C. G. 146.
[7] III. C. G. 146 ; II-II 25, 6 ad 2.

Sinne der *Abschreckung*, sodaß sie die Zahl der gräulichsten Vergehen vermindert aus Furcht vor einer Hinrichtung ? Unterscheiden wir hier die Tatsache und die Erklärung der Tatsache.

Die *Tatsache* scheint uns unleugbar zu sein. Die *Verbrecherstatistiken* beweisen sie reichlich. Die oben nur kurz geschilderte *Geschichte der Todesstrafe* ist ein unwiderlegbarer Beweis. Im Sinne der Todesstrafe sagt Trendelenburg : « Wenn im Leben der Gemeinschaft der schadhaften ... Stoffe viele sind, so muß der Gegendruck, um sie zu bezwingen, desto ernsthafter sein. »[1] Das Wort des Donoso Cortés : « Allüberall, wo die Todesstrafe abgeschafft wurde, hat die Gesellschaft aus allen Poren Blut geschwitzt »[2], ist historisch nicht übertrieben. Für die *Erklärung* der Tatsache gibt es offenbar nur einen einzigen Grund : die *Furcht vor dem drohenden Tode*[3]. Aber ist *die* so mächtig? Man hat es bestritten und sich über diese Todesfurcht lustig gemacht. Für den Augenblick begreift man solches Gebaren bei leichtfertigen Lebemenschen. Aber auf die Dauer wird so was lügen gestraft. Selbst ein *Epicur*, der sich ausredete, der Tod gehe ihn nichts an, bekannte, daß der Tod das entsetzlichste aller Übel sei[4]. Selbst *Fr. v. Holtzendorff*, wohl der bedeutendste Gegner der Todesstrafe, war überzeugt von der Furcht vor dem Tode, wenn er sagt : « Die Scheu vor dem Tode, dem nächsten Selbsterhaltungstrieb entstammend, ist eine natürliche, menschliche und darum *unwiderlegbare Tatsache*, welche der Gesetzgeber unbedingt als feststehend anzunehmen hat. »[5] Auch den Tugendhaften, so meint der Aquinate, erfüllt der Tod mit Trauer beim Gedanken an den Verlust des größten irdischen Gutes[6]. Niemand weiß, was sterben ist, bis er selber stirbt. Tritt aber gedanklich dieser Abschied aller Abschiede, bei dem oft im Schwächsten noch der natürlichste Seins-, weil Lebensdrang, sich aufbäumt, in *unmittelbarster drohender Nähe*[7] auf,

[1] Naturrecht, § 70, S. 124.

[2] Der Staat Gottes, S. 346.

[3] « Latro suspenditur, non ut ipse emendetur, sed propter alios, ut saltem *metu* poenae peccare desistant. » I-II 87, 3 ad 2.

[4] Vgl. *Diogenes Laertius*, l. X 125 ; *A. M. Weiß*, Apol. II 486.

[5] Das Verbrechen des Mordes und die Todesstrafe (1875), S. 16-17. Vgl. *Cathrein*, Moralphil. II 646.

[6] II-II 123, 8.

[7] Hierin liegt nach Thomas das *Höchstmoment* der Todesfurcht : « Dicendum, quod malum naturae, esti semper immineat, non tamen semper imminet de *propinquo*, et ideo non semper timetur » (I-II 42, 2 ad 2). « Dicendum, quod mors et alii defectus naturae proveniunt a natura universali, quibus tamen repugnat natura particularis, quantum potest ; et sic ex inclinatione particularis naturae est *dolor* et *tristitia* de huiusmodi malis, cum sint *praesentia* ; et *timor*, si *immineant* in futurum. » Ib. ad 3.

und zwar in der Gestalt einer *gewaltsamen* Trennung von Seele und Leib, von Licht und Dunkel und Nacht, — Morgen um 5 Uhr muß ich *sicher* und *ehrlos* und für *immer* sterben —, so ist dieser Gedanke stark genug, den Menschen vom Verbrechen zurückzuhalten. Das ist die Macht der *Todesfurcht*, die vor Verbrechen zu schützen vermag, und wohl auch die Macht, die so oft die grauenhaftesten Verbrecher zu *Reue und Buße* im letzten Augenblicke bewegte. Das ist die Macht der *drohenden imminenten* Todesstrafe!

So dürfte unsere Beweisführung für die Berechtigung der Todesstrafe stichhaltig sein. Sie stützt sich auf den Gedankengang: Der Mörder ist ein rechtloses staatsgefährliches Subjekt, vor dem die öffentliche Autorität den Staat zu schützen hat; ein wirksamstes Mittel ist die gesetzlich festgelegte Todesstrafe; also ist die Todesstrafe berechtigt.

Man kann sich hier die Frage stellen: Zu welcher *Rechtssphäre* gehört die Todesstrafe: zur natürlichen, oder positiven, oder völkerrechtlichen? Meines Erachtens gehört sie zu dem alten *ius gentium*. Der Obersatz lautet: Friede und Eintracht der Bürger sind ein notwendig-naturrechtlicher Satz. Die Minor: Das ist ohne die gesetzliche Todesstrafe nicht möglich wegen *der verdorbenen menschlichen Natur: eine allgemeine Tatsache*, die wir im peccatum originale begründet finden, die aber schon ein Plato erkannte. Somit steht die Notwendigkeit der Todesstrafe auf der gleichen Ebene, wie die Notwendigkeit des Privateigentums. Damit ist es eo ipso auch unmöglich, im Sinne von *Duns Skotus* die Todesstrafe auf einige in der Heiligen Schrift erwähnte Fälle zu beschränken [1]. Sie hat *naturrechtliche* Grundlage, und was naturrechtlich ist, ist potenziell unendlich.

4. Das Begnadigungsrecht

Damit ist auch das **Begnadigungsrecht** lichtvoll begründet. Was streng naturrechtlich ist, berührt das, was an sich bös und an sich gut ist. Es gehört zu der in der Dingwesenheit begründeten-*metaphysischen* Ordnung. Folglich sind Taten nach streng naturrechtlichen Gesetzen negativ und positiv immer verboten. So der Mord, die Lüge, die Gotteslästerung. Die Anwendung der Todesstrafe gehört in die *Tatsachenordnung*, denn, wie oben bemerkt, ihre Berechtigung ergibt sich aus der allgemein anerkannten Tatsache, daß es Menschen gibt, welche den

[1] Vgl. *Soto*, De iure et iust. l. V q. 1 a. 2. *Vitoria*, in II-II 64 a. 2.

Frieden und die öffentliche Ordnung durch ihre Vergehen bedrohen. Aber nicht schon jeder Fehltritt bedroht die *öffentliche Ordnung*. Das kann man auch nicht von jeder Todsünde behaupten, trotzdem Gott, sofern sie nicht gesühnt wird, sie mit dem Verlust des ewigen Lebens strafen wird. Hier auf Erden, sagt Thomas, ist indessen die Herrschaft der *Barmherzigkeit*, das Reich der heilenden Ordnung, des « ordo medicinalis » vorherrschend [1]. Dagegen gibt es tatsächlich Vergehen, welche, *verpestend*, die *Massen des Volkes* beeinflussend [2], durch ihre *scheußliche Verworfenheit* der *sozialen Gemeinschaft* ganz *irreparablen Schaden* zufügen. Nur für diese schwersten Vergehen soll die Todesstrafe angewandt werden : « Solum pro illis, quae inferunt *irreparabile nocumentum vel* . . . quae habent aliquam *horribilem deformitatem.* » [3]

Merkwürdigerweise stimmen sogar Hotzendorf [4] und Beccaria [5] diesem letzteren thomistischen Standpunkte wieder zu, freilich im krassen Widerspruch mit ihrer Grundthese.

Es gibt also ein wohl *begründetes Begnadigungsrecht*, ganz abgesehen von Fällen, in welchem der Richter durch den Zwang des Buchstabengesetzes die Todesstrafe aussprechen muß, wo er sie lieber nicht aussprechen würde. « Wann » und « wie » das Begnadigungsrecht ausgeübt werden soll oder auch nicht, das haben im Einzelfall nur *gerechte, weise* und *tapfere* Staatsbehörden zu entscheiden.

Art. 3

Die Notwehr

Die « Notwehr » ist nicht identisch mit « Notrecht », wie von P. Weiß [6] und Cathrein [7] zutreffend hervorgehoben wurde. Die Notwehr bezieht sich auf das Recht der Verteidigung gegenüber einem frevelhaften Angreifer auf Leben und Hab und Gut. Unter « Notrecht » versteht man gewöhnlich das Recht, in extrema necessitate das zu nehmen, was zum Lebensunterhalt absolut notwendig ist. Es setzt

[1] II-II 108, 3 ad 2 ; III. C. G. 146.

[2] « Vita autem quorundam *pestiferorum* impedit commune bonum, quod est concordia societatis humanae. Subtrahendi igitur sunt huiusmodi homines per *mortem* ab hominum societate . . . quando timetur periculum, *ne mali multos bonos* post se trahant. » III. C. G. 146 ; *Soto*, l. c. ; *Vitoria*, l. c.

[3] II-II 66, 6 ad 2.

[4] Zitat bei *Cathrein*, II 648 [3].

[5] Das.

[6] Apol. IV 327.

[7] Moralphil. II 97.

naturrechtlich die These voraus, daß bei höchstem zeitlichem Mangel an äußeren Lebensmitteln jeder das Recht hat, das zu nehmen, was ihm absolut notwendig ist kraft des Satzes : daß in extrema necessitate alle äußeren Lebensgüter wieder allen Menschen gemein sind. Es ist somit eine *naturrechtliche Einschränkung des Privateigentums* [1]. Dagegen bezieht sich die Notwehr immer auf die Not gegen einen *ungerechten Angreifer* auf Leben und Lebensgüter, den man abzuwehren hat, wie das Wort « Not*wehr* » trefflich zum Ausdrucke bringt : « wehren », « abwehren ». Somit ist Notwehr *die berechtigte Abwehr gegen einen tatsächlichen ungerechten Angriff auf Leben und Lebensgüter.*

Präzisieren wir die gegebene Definition noch etwas genauer. Wir möchten bei der Notwehr zwei ganz wichtige Momente markieren. Erstens : Die Notwehr bezieht sich offenbar auf einen Zusammenstoß zwischen *Privatem* und *Privatem ;* denn nur dann ist wirklich « Not » da. Zweitens : Es handelt sich bei ihr nur um eine *augenblicklich drohende* Gefahr ; dann nur ist wirklich « Not » da. In allen übrigen Fällen hat die Obrigkeit bzw. die richterliche Gewalt den Streit zu schlichten, und für das ist sie da. So die Frage präzisiert, entfaltet sie sich in die vier Unterfragen : 1. Was hat der plötzlich Angegriffene für ein Recht, wenn ein anderer ihn *zu töten* sucht ? 2. Was hat ein Angegriffener für ein Recht, wenn ein anderer ihm plötzlich *Geld und Gut* zu rauben, d. h. mit Gewalt zu nehmen sucht ? 3. Was hat die Jungfrau für ein Recht, wenn ein Unhold ihr plötzlich mit Gewalt die *Jungfräulichkeit* zu rauben sucht ? 4. Wie kann derjenige sich verteidigen, dem ein anderer *Ehre* und *guten Namen* zu rauben sucht ? Alle diese 4 Fragen werden heutzutage gestellt, während Thomas von Aquin nur die erste Frage formell gestellt hat [2]. Wir behandeln die erste Frage als Grundfrage besonders, um dann die drei andern als Folgerungen zusammen zu behandeln, betonen aber, daß der Standpunkt des *Rechtes* und der *Caritas* nicht immer derselbe sein muß.

1. Der Angriff auf das Leben

Jedermann hat von Natur aus das Recht, einen Angriff auf sein Leben mit Tötung des Gegners abzuwehren. Erörtern wir hier zuerst zwei Bedingungen, von denen die Geltung der These absolut abhängig ist, um dann die *Begründung* derselben ins Auge zu fassen.

[1] II-II 32, 7 ad 3 ; 66, 7 ; 110, 3 ad 4.
[2] II-II 64, 7.

Die Bedingungen

1. Fern sei von dem Verteidiger nicht bloß jede persönliche Rache [1], sondern seine Absicht ziele nur auf die *Erhaltung des eigenen Lebens* ab. Im gegenteiligen Falle, d. h. mit der direkten Absicht, den Gegner zu töten, beginge er offenbar Mord, der als solcher innerlich schlecht, und daher nie erlaubt ist, weil Gott allein der Herr des Lebens ist. Wir haben also in der Selbstwehr offenbar zwei Wirkungen, die da sind : der Tod des Gegners und die Erhaltung des Lebens des Angegriffenen.

α) Auf letztere hat der Verteidiger von Natur aus ein Recht gegenüber jedem Mitmenschen. Sie darf er also rechtlich *direkt* ins Auge fassen, ja rechtlich — ex parte iustitiae — *muß* er es sogar. Gegen *jedermann* ? Gegen jedermann hat er das Recht, auch Vater und Mutter gegenüber, auch wenn der Angreifer verrückt oder geistesschwach, oder ein Irrsinniger ist [2]; denn rechtlich hängt das gar nicht vom Angreifer ab, sondern vom Verteidiger. Darf er auch den König, den Diktator töten ? Rechtlich, meines Erachtens, wohl, denn rechtlich hängt das gar nicht vom Angreifer ab, der durch seine Tat sein Lebensrecht selbst verwirkt hat. Aber wenn der Angreifer für das öffentliche Wohl fast *unentbehrlich ist*, oder durch Tötung Wirrwarr und Unordnung erfolgt ? Recht ist Recht. Und wie stände es mit dem bonum commune und der öffentlichen Ordnung, wenn ein Tyrann morden könnte, ohne der Gefahr ausgesetzt zu sein, selbst getötet zu werden? Auch hier stellen wir die Frage : Gibt es nicht ein Notrecht des Staates und Volkes ? [3] Vom Standpunkt der *Caritas* aus kann man zu andern Lösungen kommen. Wer vom ungerechten Angreifer sich töten läßt, damit letzterer, da er im Stande der Todsünde ist, nicht ewig zugrunde gehe, bringt ein heroisches Opfer, zu dem ihn sicher niemand verpflichten kann [4], zumal es nicht einmal sicher ist, daß dadurch der Mörder sich bessere und er ja schließlich selber schuld ist an seinem Seelenzustande. Wir sagen also nicht : Der Verteidiger « *muß* » den Angreifer töten, sondern er *kann* ihn töten [5].

[1] II-II 64, 7. *Vitoria*, in II-II 64, 7.

[2] *Billuart*, Summa S. Thomae, De iure et iustitia, d. 10 a. 5 § 2.

[3] Billuart hält die Tötung einer für die Öffentlichkeit hochverdienten Person nicht für erlaubt.

[4] *Vitoria*, in II-II 64, 7 ; *Soto*, De iure et iustitia, l. V a. 8.

[5] *Cajetan*, in II-II 64, 7 ; *Vitoria*, in II-II 64, 7 ; *Soto*, ib.

β) Mit der Verteidigung gegen den Mörder ist also, da der Verteidiger immer nur seine eigene Erhaltung und nie den Tod des Gegners beabsichtigen darf, notwendig ein *voluntarium in causa* verbunden. Und das bereitet etwelche Schwierigkeiten. Scheinbar nähern wir uns hier dem Prinzip : « Der Zweck heiligt das Mittel. » Man kann ferner einwenden : Tötung des Menschen ist Mord. Die Tötung des Gegners ist Mittel meiner Selbstrettung, also ist der Mord erlaubt ! Auch sagen wir : Fornikatio und Ehebruch und Lüge, d. h. mala intrinseca, sind nie erlaubt, auch nicht zur Selbsterhaltung. Das ist richtig. Aber die Tötung ist an sich nicht ein malum intrinsecum, sondern eine indifferente Handlung, physisch betrachtet. *Ursache* der Tötung in unserem Falle ist der Angreifer, gegen den der andere, um sein Leben zu retten, wozu er das Recht hat, sich verteidigen muß. Die Tötung ist also vom Verteidiger an sich gar nicht gewollt und folglich nur eine « physische » Tötung, folglich nicht Mord. Sie ist voluntarium per accidens, wie im Falle, wo der Jäger, auf den Hasen schießend, einen Menschen tötet. Kein Mensch wird jenen Fürsten, der seinen Sohn wegen eines Verbrechens aus Liebe zur Gerechtigkeit zum Tode verurteilte und nachher weinend ihn umarmte, eines Vergehens beschuldigen. Im Gegenteil, alle werden ihn loben und bewundern. Erste Bedingung der Tötung des Angreifers ist also, daß der Verteidiger den Tod des Gegners an sich nicht beabsichtige, sondern nur die eigene Selbstrettung[1].

2. Aber eine zweite Bedingung ist noch weiter zu erfüllen. Die Abwehr sei *eine schuldlose Schutzabwehr*. Das besagt der alte juristische Satz : « Moderamen inculpatae tutelae. »[2] Das ist der Fall, wenn der Angegriffene genau *so viel tut*, was zu seiner Sicherheit genügt. Das ist also der Fall, wenn zwischen Angriff und Abwehr die richtige *Proportion* da ist, oder wenn die Abwehr wenigstens die Schärfe des Angriffes nicht übersteigt.

Praktisch ist die Erfüllung dieser Bedingung gewiß nicht immer leicht. Sicher aber ist die Abwehr durch Tötung unerlaubt, wenn sie erstens : mit persönlicher *Rache* geschieht. Diese hat mit dem Eigenschutz nichts zu tun und die Rache des Vergehens ist, wie Innozenz III. betonte, nur Sache Gottes. Zweitens : Auch dann, wenn der Angreifer

[1] II-II 64, 7 ; *Cajetan*, in II-II 64, 7 ; *Soto*, De iure et iustitia, l. V q. 1 a. 8 ; *Vitoria*, in II-II, 64, 7.

[2] II-II 64, 7 ; *Soto*, ib. ; *Vitoria*, ib. Darüber sehr gut und ausführlich *Billuart*, Summa S. Thomae, Tr. de iure et iustitia. Diss. 10 a. 5 § 2.

flieht, oder durch Hilferufe, oder bloße *Verwundung* in die Flucht geschlagen werden kann, ist die Tötung eine unproportionierte Tat. Fügen wir einen dritten Fall bei : Wenn der Angreifer nur durch *Drohungen* in Worten, oder *Verleumdungen*, oder *falsche Zeugen*, oder *Verschwörung* jemand verfolgt, haben wir überhaupt keinen Anlaß zur Notwehr. Er muß den Angegriffenen *hic* et *nunc* mit *physischer Gewalt* bedrohen. Selbstverständlich braucht der Verteidiger nicht zu warten, bis der Angreifer die erste Kugel abschickt. Dann ist es mit der Abwehr event. zu spät. Aber der ungerechte Angreifer muß *augenblicklich im Begriffe stehen*, *physisch* jemanden anzugreifen. Nur dann ist überhaupt Notwehr vorhanden [1].

Soll die Notwehr also wirkliche Notwehr sein, die gestattet, den Angreifer zu töten, dann muß der Angegriffene die moralische Überzeugung haben, daß der Gegner ihn augenblicklich töten will. *Der Augenblick macht die Not zur Not !*

Die Begründung

Die besprochenen Bedingungen vorausgesetzt, ist die These : Jedermann hat das Recht, den ungerechten Angreifer zu töten, unleugbar. Sie hat die Ansicht, wie Billuart sagt, aller **großen Scholastiker** für sich. Nennen wir mit Thomas Bonaventura, Cajetan, Soto, Vitoria, Suarez, Báñes, Estius, Antoninus, Natalis Alexander, Sylvius, Lugo, Tournely, Billuart, mit unzähligen anderen gegen Gerson und einigen, die gern Eigenwege gingen [2]. Aurelius Augustinus ist ein entschiedener Anhänger der These neben Ambrosius und Cyrillus [3].

Im gleichen Sinne statuiert das **kanonische Recht**. Schon die Klementinen statuierten in diesem Sinne [4]. Das neue Kirchenrecht kennt darüber keinen Zweifel: «Causa legitimae tutelae contra iniustum aggressorem, si debitum servetur moderamen, delictum omnino aufert.» [5] Das neue *Deutsche Bürgerliche Gesetzbuch* entscheidet im gleichen Sinne, und es präzisiert zugleich sehr gut den Begriff der Notwehr : « Eine durch Notwehr gebotene Handlung ist nicht widerrechtlich. Notwehr ist diejenige Verteidigung, welche erforderlich ist, um einen *gegenwärtigen* rechtswidrigen Angriff von sich oder einem anderen abzu-

[1] Vgl. *Billuart*, l. c. ; *Soto*, ib.
[2] Vgl. *Billuart*, Summa S. Thomae, Tr. de iure et iustitia. Diss. 10 a. 5 § 1.
[3] Ib.
[4] « Si furiosus », l. V tit. 4. Vgl. *Billuart*, ib.
[5] Can. 2205 § 4.

wenden. »[1] Im gleichen Sinne äußert sich unser *schweizerisches* Strafrecht[2].

Aber wichtiger als all das Gesagte, ist, daß das Prinzip : Vim vi repellere licet, in die ausdrücklichen oder gewohnheitsmäßigen Rechtssatzungen *aller Völker* eingegangen ist. Diese Tatsache ist der offenkundigste Beweis seines **naturrechtlichen** Gepräges : Die allgemeine, in allen Menschen maßgebende Menschennatur kündet durch die sana ratio humana dieses Grundrecht jeder menschlichen Person, deren schuldlose Erhaltung zugleich Voraussetzung des Gemeinwohles, des bonum commune ist.

Von diesem Standpunkt aus hat **Thomas** von Aquin die These zu begründen gesucht[3]. Er vollzieht die Begründung in 3 Stufen :

I. Die Tat, in welcher jemand den ungerechten Angreifer tötet, hat zwei Wirkungen : die *Tötung des Angreifers*, die nicht beabsichtigt wird und daher per accidens ist : « quod est praeter intentionem cum sit per accidens » ; die andere Wirkung : die *Erhaltung des eigenen Lebens*, die beabsichtigt wird und von der daher die *sittliche Güte* der Tätigkeit abhängt : « morales autem actus recipiunt speciem secundum id, quod intenditur ». Nun ist es aber naturrechtlich erlaubt, sein Leben zu erhalten ; also ist die Tötung des Angreifers erlaubt[4].

II. Unerlaubt wäre die Handlung, wenn zwischen Angriff und Abwehr nicht die richtige **Proportion** vorhanden wäre, nämlich wenn der Verteidiger zu seinem Schutze größere Gewalt anwendete, als nötig ist : « potest actus ... illicitus reddi, si non sit proportionatus fini ; et ideo si aliquis ad defendendam propriam vitam utatur maïori violentia, quam opportet, erit illicitum. »[5] Dem wird vorgebeugt, wenn der Verteidiger an das « cum moderamine inculpatae tutelae » sich erinnert[6]. Unter dieser Voraussetzung gaben alle Rechtsinstitutionen je und je die Tötung des Angreifers zu, nach dem Axiom : « Vim vi repellere licitum est »[7], denn jedem Menschen steht die Sorge für das

[1] § 227.

[2] « Die Tat, die jemand begeht, um sein Gut, namentlich *Leben*, Leib, Freiheit, Ehre, Vermögen, aus einer unmittelbaren, nicht anders abwendbaren Gefahr zu erretten, ist *straflos*. » Schweiz. Strafgesetzbuch, Art. 34, 1.

[3] II-II 64, 7.

[4] « Actus ergo huiusmodi ex hoc quod intenditur conservatio propriae vitae, non habet rationem illiciti, cum hoc sit cuilibet *naturale*, quod conservet se in esse, quantum potest. » Ib.

[5] Ib. [6] Ib.

[7] « Si vero moderate violentiam repellat, erit licita : nam secundum *iura* vim vi repellere licet cum moderamine inculpatae tutelae. »

eigene Leben offenbar näher als die des Fremden : « quia plus tenetur homo vitae suae providere, quam vitae alienae »[1].

III. Auch an der *öffentlichen Autorität,* die für das bonum commune zu sorgen hat, fehlt es in diesem Falle nicht, denn eine solche Verteidigung des eigenen Lebens, welche von allen Völkern naturrechtlich anerkannt ist, muß doch, wie der Kampf des Soldaten für das Vaterland und der Kampf des Richters gegen die Räuber, als Leitweg zum öffentlichen Wohle, « ad publicum bonum » gelten[2].

So finden wir in der gegebenen Argumentation alle wesentlichen Momente, welche für eine gerechte Abwehr erforderlich sind : die *naturrechtliche* durch die *Völkergeschichte* bestätigte Grundlage ; die zu wahrende *Proportion* zwischen Abwehr und Angriff und die notwendige *öffentliche Autorität.* In diesem Sinne haben auch Soto, Cajetan, Vitoria, Billuart mit unzähligen anderen die thomistische These interpretiert und verfochten[3].

2. Der Schutz von Hab und Gut, Frauenehre und Ehr und gutem Namen

Eine historisch-kritische Bemerkung sei hier vorausgeschickt. Wie Billuart schon betonte[4], ist in der Beantwortung der Frage : Ist Tötung zum Schutze von Hab und Gut, Frauenehre, Ehr und gutem Namen erlaubt ? im Laufe der Zeiten eine merkwürdige Wandlung eingetreten, sodaß man jetzt von einem *alten* und *neuen* Recht spricht. Einstens wurde die Frage gemeiniglich bejaht[5], heute ist die Antwort ziemlich allgemein *negativ.* Die äußere Ursache dieser Wandlung mag in kirchlich verurteilten Sätzen liegen. Der tiefere Grund aber liegt unseres Erachtens in einer *tieferen Erfassung* der Probleme. Auffallend ist es jedenfalls, daß der Aquinate zu seiner Zeit auf die Frage nicht einging. Vielleicht hat schon er — darauf spielt Billuart an — die frühere Lösung für sehr problematisch gehalten, da sie tatsächlich seinen Prinzipien über die « Proportion » von Verteidigung und Angriff, die wir oben betonten, nicht entsprach. Möglich ist es, daß auch staatspolitische Ansichten ihn bewogen, über die Frage zu schweigen.

[1] Ib. [2] Ib.

[3] *Cajetan,* in II-II 64, 7 ; *Soto,* De iust. et iure, l. V q. 1 a. 8 ; *Vitoria,* in II-II 64, 7. *Billuart,* l. c.

[4] Summa S. Thomae, De iure et iustitia. Diss. 10 a. 6.

[5] So vertritt auch Cajetan noch den Schutz von Hab und Gut durch Tötung des Gegners. In II-II 64, 7.

Bei all den drei Fragen dürfte es wohl am Platze sein, in Erwägung zu ziehen, was *an sich* und was *per accidens* Geltung hat. Dieser Doppelgesichtspunkt ist für uns leitend. Auch wollen wir uns hier wieder erinnern, daß wir nur von *Notwehr,* also von einem augenblicklich gewaltsamen Angriff auf Hab und Gut, Frauenehre und Ehr und guten Namen handeln.

I. Jedermann weiß, welche Bedeutung **Hab und Gut** für das tägliche Leben und auch für eine angesehene soziale Stellung haben. Es ist daher auch klar, daß jedermann das Recht zusteht, sie gegen einen ungerechten Angriff, gegen Dieb und Räuber — furtum et rapina — selbst mit Gewalt, z. B. mit Verwundung des Angreifers, zu verteidigen. Das ist klar. Aber daß *an sich* zwischen dem Tod des Gegners und dem Verlust von zeitlichen Gütern des Verteidigers *keine Proportion* besteht ist ebenfalls klar. Die Tötung des Diebes und Räubers ist also an sich nicht erlaubt, weil das Axiom von dem moderamen inculpatae tutelae nicht gewahrt bleibt. Wenn es *positive Gesetze* gibt oder gab, welche die Tötung rechtfertigten, so waren sie nur gerechtfertigt, sofern es Zeiten und Völker gab, wo der Staat Diebstahl und Raub für eine Gefahr der *öffentlichen Ordnung*, also des bonum commune, hielt oder halten mußte [1]. Das gehört dann übrigens nicht mehr zur Notwehr des Privaten, sondern zum Notrecht des Staates. Dem allem entspricht die *Verurteilung mehrerer Thesen,* nicht bloß jener : « Regulariter occidere possum furem pro conservatione unius aurei » [2], sondern auch anderer, welche die Tötung für jeden Besitz von Hab und Gut, ja sogar für jeden zukünftigen Besitz für erlaubt erklärten [3]. — Das alles gilt « an sich » für den Schutz von Hab und Gut.

Indes ist in diesem gebrechlichen Leben das, was *per accidens* geschieht, fast häufiger als alles andere. So ist es möglich und ist es sogar häufig der Fall, daß der Dieb und Raubmörder den Eigentümer eher tötet, als daß er von dem Diebstahle abließe. Daher gibt es « Raubmörder ». Hat der Verteidiger die moralische Überzeugung, daß er vor einem solchen Angreifer steht, dann kann er selbstverständlich den Dieb oder Räuber töten, da die Proportio zwischen Verteidigung und

[1] Vgl. *Billuart,* ib. Diss. 10 a. 6 § 1 (Denz. 1181).

[2] These 31 von Innozenz XI. verurteilt.

[3] « Non solum licitum est defendere defensione occisiva, quae actu possidemus, sed etiam, ad quae ius inchoatum habemus et quae nos possessuros speramus. » Thesis 32 von Innozenz XI. verurteilt (Denz. 1182). Vgl. *Lehmkühl* S. J., Theol. mor. I n. 836. *Billuart,* ib. l. c.

Angriff auch bei Diebstahl faktisch, aber per accidens, vorhanden ist [1]. Ähnliches wäre wohl auch zu sagen, wenn der Dieb dem Eigentümer das zu rauben suchte, was zum Leben absolut notwendig ist. Doch gehört das, wie es scheint, kaum zur Notwehr, d. h. zu einem augenblicklich drohenden Angriffe.

II. Schwieriger ist die Frage um den Schutz der **Frauenehre.** Jungfrauen, die das Leben opferten, um sich vor Schändung zu retten, wurden in Poesie und Prosa gefeiert. Selbstverständlich ist deshalb der Selbstmord nicht gestattet [2]. Aber der Jungfräulichkeit wegen das eigene Leben, ohne Hand an sich zu legen, zu opfern, ist offenbar erlaubt. Auch ist es erlaubt, gegen den Unhold mit allen Kräften sich zu wehren und ihn selbst zu verwunden, denn damit bleibt die Proportio zwischen Verteidigung und Abwehr gewahrt. Aber ist es an sich erlaubt, den Angreifer *zu töten*? Das ist die springende Frage.

Die ältere Schule hält auch das für erlaubt. Cajetan bejaht die Frage kategorisch. In der Gefahr vor *Schändung*, oder auch von *Ehebruch* und *Sodomie* ist es erlaubt, den Angreifer zu töten [3], und er lobt mit Cicero den jugendlichen Soldaten, welcher den Volkstribunen des Caius Marius tötete, weil er ihm Gewalt antun wollte (Sodomie) [4]. Und wer, wie Cajetan, die Tötung im Angriff auf Hab und Gut für erlaubt hält, muß a fortiori die Tötung im vorliegenden Falle für erlaubt erklären [5]. Das ist logisch.

Wer aber, unabhängig von Gemüt und Zeiturteilen, die Frage rein objektiv ins Auge faßt und streng nach der *Proportion* zwischen Abwehr und Angriff urteilt, kommt auch hier zu einer anderen Entscheidung. Die Jungfräulichkeit, wie die Keuschheit überhaupt, ist wesentlich und daher formell Sache der Seele und daher des inneren vernünftigen Lebens und nur äußerlich-materiell des Leibes [6]. Die *innere Frauenehre* ist von seiten äußerer Angriffe selbstverständlich unerreichbar. Zwischen der äußeren körperlichen Unversehrtheit, die materiell zur Jungfräulichkeit gehört [7], und ihrer Verteidigung durch Tötung ist

[1] *Billuart*, ib.

[2] Das sagt Thomas ausdrücklich II-II 64, 5.

[3] « Ex his autem patet solutio alterius quaestionis . . . an liceat repellendo violentiam *stupri*, *adulterii sodomiae* et huiusmodi, occidere. Quoniam quando non potest aliter evadere quae tunc ad hoc infertur actualiter vim, licite potest, tuendo suorum membrorum libertatem, *occidere.* » In II-II 64, 7 ad 5.

[4] Ib. [5] Ib.

[6] II-II 152, 1.

[7] Das. ad 2.

offenbar keine Proportion. Es fehlt das moderamen inculpatae tutelae. Folglich ist an sich die Abwehr gegen einen Angriff auf die Jungfräulichkeit oder auch Ehetreue usw. nicht erlaubt. Daß in diesem Falle, bei der hohen persönlichen und sozialen Bedeutung, die man der Jungfräulichkeit zuschreibt, die bona fides von einer Schuld freisprechen kann, leugnen wir nicht. Aber auch den Einwand, daß bei diesem Angriff die Gefahr der *Zustimmung* der Jungfrau zur Lust unüberwindlich da sei, lassen wir nicht gelten. Der Wille ist Meister im Menschen gegen die niedrigeren Sinnesmächte [1]. Und erfahrungsgemäß macht sich im unverdorbenen Weibe gegen solche Gewaltsangriffe ein starker Widerwille, der öfter zur Wut wird, geltend, was Billuart zutreffend bemerkt [2].

Aber auch hier ist wohl zu unterscheiden zwischen dem, was « an sich » und was *per accidens* Geltung hat. Sehr oft lassen die Angreifer in dieser Materie das Opfer nicht los, ohne event. es zu töten, schon aus Rache wegen des Widerstandes, nicht selten auch aus Eifersucht auf andere. Die Zahl der Lustmörder bestätigt das Gesagte. Hat die Angegriffene die Überzeugung, daß der Angreifer event. sie töten will und wird, so hat sie selbstverständlich auch das Recht, ihn zu töten, denn dann besteht faktisch die Proportio. Doch ist das alles per accidens.

III. Die Frage : ob **Ehre** und **guter Name** durch Tötung des Verleumders verteidigt werden können, falls kein anderes Mittel zu Gebote steht, werden wir ganz kurz verneinend streifen. Ehre — honor — zollt man der inneren seelischen *Tugendvorzüglichkeit* — excellentia — eines Menschen, die man äußerlich durch Worte oder Taten oder äußere Gaben anerkennt [3]. Damit zerfällt die Ehre von selbst in eine *innere* und eine *äußere*. Die innere Tugendvorzüglichkeit kann kein Fremder durch Verleumdung und irgendwelche Angriffe rauben. Um die handelt es sich also hier gar nicht. Der äußere, öffentliche gute Ruf ist zwar unter den äußeren Lebensgütern das allervornehmste [4]. Aber weil der gute Ruf nach außen nur ein *äußeres* Lebensgut ist, wäre zwischen der Verteidigung und der Tötung des Verleumders, der das höchste innere Gut, nämlich das Leben, verlöre, wieder keine Proportio. Somit würde das moderamen inculpatae tutelae auch in

[1] II-II 64, 5.
[2] Summa S. Thomae, De iure et iustitia. Diss. 10 a. 6 § 2.
[3] II-II 103, 1 ; 81, 4 ; ib. 129, 4.
[4] II-II 103, 1 ad 2. Vgl. *Billuart*, ib. Diss. 10 a. 6 § 3.

diesem Falle nicht gewahrt. Der äußere Ruf ist übrigens ein so gebrechliches Gut, daß er wohl am wenigsten durch eine Tötung des Gegners hergestellt werden könnte, da vorausgesetzt ist, daß der Angegriffene seine Unschuld gar nicht äußerlich beweisen kann. Hier handelt es sich wohl kaum um die Notwehr im eigentlichen Sinne, die einen physisch-gewaltsamen Angriff voraussetzt, der den Angegriffenen in eine augenblicklich drohende Not bringt.

Tötung des Gegners ist somit an sich weder bei einem Angriff auf *Hab und Gut*, noch auf *Frauenehre*, noch *Ehr und guten Namen* erlaubt, sondern es gilt: Nur wer ungerecht das Leben eines anderen angreift und denselben augenblicklich in Lebensnot bringt, darf getötet werden. Nur in diesem Falle ist zwischen der Freveltat des Angreifers und der Verteidigung des Angegriffenen die rechtlich verlangte *Proportion* vorhanden. In diesem Falle darf sogar, nach allgemeiner Auffassung, jeder töten, dessen Vater oder Mutter oder Sohn oder Gattin in augenblicklicher Lebensgefahr von seiten eines Verbrechers ist [1]. Das wäre sogar eine herrliche Tat der Caritas.

[1] *Billuart*, ib. Diss. 10 a. 5 § 4.

Literarische Besprechungen

Wissenschaft und Glaube

Das Problem « Wissen und Glauben » ist so alt wie die Menschheit, und in immer neuen Formen ist es im Laufe der Zeiten erörtert und abgewandelt worden. In den letzten Jahrhunderten sind die beiden Größen vornehmlich unter dem Gesichtspunkt der gegenseitigen Distanzierung und des Gegensatzes miteinander verglichen und — im wörtlichen Sinne — auseinandergesetzt worden. Heute stehen wir im Zeichen einer rückläufigen Bewegung, deren Sinn die Wiedergewinnung des verlorenen Zusammenhanges ist. Es ist der Sinn unserer Zeit, daß Wissenschaft und Glaube, der gegenseitigen Befehdung überdrüssig, einander neu zu suchen beginnen (9 f.). Diesen Eindruck erhielt man anläßlich der *Studientagung*, die am 9. und 10. Oktober 1943 auf Grund der Frl. Marie Gretler-Stiftung in der Aula der *Universität Zürich* über dieses Thema stattfand und an der « sechs Vertreter verschiedener Wissenszweige und unterschiedlicher Weltanschauung versuchten, die Grenzen zu bestimmen, wo für sie das Gebiet des empirischen Wissens und der wissenschaftlichen Methode aufhört und das Gebiet der unbedingten Grundsätze und der Glaubenswelt beginnt. Dabei wurde es im Sinne der Stiftungsbestimmungen als selbstverständlich angesehen, daß die Referenten sowohl in der Materie und der Denkrichtung, wie auch in der Anlage ihres Vortrages völlig frei sein sollten. Auch eine Verständigung der Referenten untereinander fand vor der Veranstaltung nicht statt. Diese Voraussetzung erklärt einerseits die in den Vorträgen zum Ausdruck gelangende Verschiedenheit der Auffassung, macht aber anderseits die erkennbaren Übereinstimmungen nur um so bedeutungsvoller » (8 f.). Daß es sich hiebei nicht bloß um den religiösen Glauben handelte, braucht nicht eigens betont zu werden.

Im Namen der *Theologie* sprach Prof. Dr. *Emil Brunner*, Zürich ; vom *philosophischen* Standpunkte aus wurde das Thema behandelt von Prof. Dr. *Marc de Munnynck* O. P., Freiburg, und Prof. Dr. *Fritz Medicus*, Zürich ; als Vertreter der *Mathematik* äußerte sich Prof. Dr. *Andreas Speiser*, Zürich; für *Medizin* Prof. Dr. *Otto Veraguth*, Zürich; für *Rechts- und Staatswissenschaften* Prof. *Dietrich Schindler*, Zürich. — Es ist ja sicherlich sehr anerkennenswert, daß einem katholischen Priester und Ordensmann bei dieser Veranstaltung das Wort erteilt wurde ; aber er hatte, wie er des öftern betonte, strenge Weisung erhalten, sich innerhalb der Grenzen der Philosophie zu bewegen. Es wäre sicherlich im Interesse des Ganzen gelegen gewesen, wenn auch einem katholischen Theologen Gelegenheit geboten worden wäre, den katholischen Glaubensbegriff zu entwickeln — denn um den geht es ja im ganzen Problem vor allem — und im Zusammenhang damit die Theologie als Wissenschaft aus dem Glauben darzustellen.

Die Vorträge sind nun 1944 im *Eugen Rentsch-Verlag*, Erlenbach-Zürich, im Druck erschienen (134 SS.) und verdienen sicherlich größte Beachtung. Wir möchten darum im folgenden die Gedankengänge der Referenten in etwa skizzieren, ihre wichtigsten Feststellungen besonders hervorheben, aber auch gelegentlich unsere Vorbehalte geltend machen. Wir halten uns hiebei an die Reihenfolge, in der die Vorträge gehalten wurden und nun in Buchform vorliegen.

1. Als erster spricht *E. Brunner.* Einleitend betont er sehr richtig, daß « in der Theologie, wie nirgends sonst, die beiden Größen, Wissenschaft und Glauben, zusammentreffen » (9). Er meint, das sei deswegen der Fall, weil « Theologie nichts anderes ist als die Wissenschaft *vom* Glauben ». Richtiger wäre es vielleicht gewesen, zu sagen : Wissenschaft *aus* dem Glauben. Aber das konnte man vom Referenten nicht verlangen. In vorsichtiger Weise hütet er sich auch, « von der Theologie als Wissenschaft zu sprechen » ; er will bloß vom Standort der Theologie zum allgemeinen Problem Glaube und Wissenschaft Stellung beziehen, also die Gesamtheit der Wissenschaften mit dem Glauben konfrontieren (9) und zeigen « wie Wissenschaft (— aber nicht die Theologie ! —) vom Glauben aus betrieben werden, wie also *der Glaube für die Wissenschaft selbst eine positive Bedeutung haben könne* » (10). — Beachtenswert ist ferner die Erklärung, daß Wissenschaft ein differenzierter Begriff ist, insofern «die verschiedenen Wissenschaften offenbar zum Glauben in einem sehr verschiedenen Verhältnis der Nähe oder Ferne stehen » (10). « Je näher ein Wissensgebiet dem menschlichen Bereich und im menschlichen Bereich dem spezifisch Menschlichen liegt, desto unvermeidlicher wird die Stellungnahme zu gewissen Gesamtentscheidungen des Menschen, wie sie sich innerhalb der religiösen oder Glaubenssphäre vollziehen » (11). Bei dieser Gelegenheit wäre es vielleicht angebracht gewesen, auch, wenigstens in Kürze, von dem differenzierten Glaubensbegriff zu sprechen ; speziell wäre es gut gewesen, wenn der Referent sich klar ausgesprochen hätte, wie *er* den religiösen Glauben faßt ! — Sodann kommt er eingehender auf das « Postulat von der voraussetzungslosen Wissenschaft » zu sprechen und betrachtet dasselbe vom praktischen und erkenntnistheoretischen Gesichtspunkte aus. Im ersteren Sinne muß die Wissenschaft voraussetzungslos sein, d. h. Wissenschaft läßt sich nicht diktieren, was sie als wahr erkennen soll ; « sie muß volle Freiheit haben, wenn sie ihrem hohen Beruf soll treu bleiben können ; sie erträgt keinerlei Bevormundung, weder politische noch auch kirchlich-religiöse » (11). Als Katholiken müssen wir indessen hier zu Gunsten des unfehlbaren kirchlichen Lehramtes, dem die Sorge für die übernatürliche geoffenbarte Wahrheit anvertraut ist, eine Einschränkung machen (Denz. 1799 ; 1812 ; vgl. 1674) ; aber anderseits wissen wir, daß die kirchliche Bindung den Katholiken nicht hindert, in der Sphäre des echten, natürlichen menschlichen Wissens nach wissenschaftlicher Methode und nach dem Maße aufrichtiger eigener Erkenntnis zu forschen und zu lehren. Diese Bindung greift aber bereits in die erkenntnistheoretische Sphäre über, von der Referent sagt, daß hier die Forderung nach Voraussetzungslosig-

keit unhaltbar sei : « Keine Wissenschaft ist voraussetzungslos, nicht nur darum nicht, weil es der menschlichen Schwachheit nicht gelingt, alle persönlichen Faktoren auszuschalten, sondern darum, weil ohne Voraussetzung Erkenntnis überhaupt nicht zustande kommt » (11). « Nicht das kann das Ideal wissenschaftlichen Erkennens sein, daß man keine Voraussetzungen mitbringt, sondern daß man die richtigen Voraussetzungen an den Gegenstand heranträgt » (12). « Das erste Erfordernis wissenschaftlicher Strenge ist dies, daß man sich die Voraussetzungen, die man zur Erforschung eines Gegenstandes gebrauchen will, vom Gegenstand selbst und nicht von irgend einem Axiom der Wissenschaftlichkeit her geben läßt » (15). « Wer sich mit den Kategorien, die sich in der Bewältigung spezifisch menschlicher Probleme fruchtbar erweisen, an die Erforschung der Natur heranmacht, wird ihr Gewalt antun und ihr Bild verfälschen » (12). Gewiß ! Der Ausfall hingegen, den sich der Referent hier gegenüber der « aristotelischen Naturlehre » erlaubt, kann wohl nur mit großer Vorsicht hingenommen werden. Anderseits « ist es ein steriler, ja noch mehr, ein Wirklichkeit verfälschender Dogmatismus, wenn man von der Wissenschaft oder von den Wissenschaften, die den Menschen in seinem spezifischen Sein zum Gegenstand haben, verlangt, daß sie mit den Kategorien der Naturwissenschaft arbeiten. Das wäre nicht voraussetzungslose Wissenschaft, sondern im Gegenteil : mit falschen, mit gegenstandsfremden Kategorien arbeitende Pseudowissenschaft » (13). « Dem Seelenleben des Menschen ist mit Apparaten und mit quantitativen Gesetzen nicht oder doch nur an der alleräußersten Peripherie beizukommen, niemals aber gerade in dem, was das spezifisch Menschliche ausmacht » (14). — So gelangt denn Brunner zur vorläufigen Feststellung, daß der « Glaube niemals das Resultat, sondern immer und notwendig Ausgangspunkt des Forschens ist. Die Frage ist nur, welcher Glaube. Auch der Naturforscher bringt einen bestimmten Glauben mit, ehe er zu arbeiten beginnt, z. B. den Glauben an die Gültigkeit vernünftiger Schlußfolgerungen, den Glauben an die Kohärenz der Phänomene, an die Erkenntnisfähigkeit unserer Sinne, auf deren Reaktion letzten Endes alle experimentelle Erkenntnis beruht » (15).

Aber welches sind die Voraussetzungen, welches ist der Glaube, den « der Geisteswissenschafter mitbringen muß, um seinem Gegenstand, der dem Gebiet des spezifisch Menschlichen angehört, gerecht zu werden ? » « Welche Schlüssel der Erkenntnis sind es, die das spezifische Wesen des Menschen, nennen wir es das Humanum, zu erschließen vermögen? » (15). Um diese Frage zu beantworten, deutet der Referent « einige der wichtigsten Charakteristica des Gegenstandes Mensch » an. « Für den Menschen ist es zweifellos charakteristisch, im Unterschied zu allen andern Wesen ihm eigentümlich, daß er 'immer strebend sich bemüht', daß er nicht bloß ist, was er nun einmal ist, sondern daß er sich selbst zu realisieren sucht, ohne in diesem Suchen ans Ziel zu kommen ... Das wahrhaft Menschliche in einem Menschen ist umso größer, der Mensch ist umso menschlicher, je stärker in ihm dieses Suchen nach der Realisierung seines wahren Wesens ist ... Ein zweites, was für den Menschen charakteristisch ist, mit dem ersten verwandt und doch nicht identisch, ist der Unterschied zwischen

Sein und Sollen. Der Mensch sucht nicht nur sein Ziel als das Wahre gegenüber dem bloß Wirklichen ; er weiß sich zugleich verpflichtet, etwas zu verwirklichen, was noch nicht ist. Nur der Mensch kennt das Sollen im Unterschied zum Sein, und dieses Wissen, die Unterscheidung von gut und böse, recht und unrecht, wahr und falsch, schön und häßlich, heilig und unheilig, ist ein Hauptthema seiner Geschichte ... Auch das Sollen gehört zum Wesen des Menschen, so gut wie das Streben nach einem noch nicht realisierten Werdeziel » (16). « Diese beiden für den Menschen wesentlichen Tatsachen, das Sollen und das Werdeziel ... haben nun dieses gemeinsam : sie liegen beide außerhalb des Vorhandenen. Das Sollen ist ja nicht das Sein, und das Wahrhafte, das das Ziel ist, ist nicht das erst zu Verwirklichende ... Das gerade ist das Besondere des Menschen, daß er nur verstanden werden kann im Hinblick auf jenes ihm Überlegene, mit dem er in Beziehung steht, ohne es selbst zu sein » (17). « Gerade dieses dem Menschen Überlegene aber ist nun das, um was es im Glauben geht ... Der religiöse Glaube ist die Art, wie der Mensch um jenes Andere weiß oder zu wissen meint, und die Art, wie er auf Grund dieses Wissens sein Leben gestaltet » (17). « Wir sagen nicht daß zur Erkenntnis dieses spezifisch Menschlichen, das Humanum, *nur* der Glaube erforderlich oder bestimmend sei. Es gibt auch hier eine Stufenleiter, ein mehr und ein weniger ... Immerhin ist zu sagen : Je tiefer einer in seiner eigenen Wissenschaft gräbt, je mehr er von den Phänomenen der Oberfläche in die letzten Grundfragen eindringt ..., desto mehr wird er in Fragestellungen hineinkommen, die auf jenes Innerste im Menschen Bezug nehmen, durch das das Sein des Menschen mit jenem ihm Überlegenen zusammenhängt » (18 f.). « Je näher ein Erkenntnisgebiet dem Innersten des Menschenwesens nahe liegt, je mehr es nicht mit den Dingen, die der Mensch *hat*, sondern mit dem Kern seiner Person selbst zu tun hat, desto stärker wird der Anteil sein, den der religiöse Glaube, oder vorsichtiger gesagt, das Verständnis des religiösen Glaubens, im wissenschaftlichen Erkennen selbst gewinnt » (20).

Offen gestanden : Brunner drückt sich hier nicht besonders klar oder vielmehr, wie er übrigens selber gesteht (20), « in sehr unbestimmter Weise » aus : über das Verhältnis von Wissen und religiösem Glauben und über das Wesen des religiösen Glaubens. Wenn er damit die Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis und einer natürlichen Sittenlehre in Abrede stellen will — und nach seiner ganzen theologischen Einstellung scheint das der wahre Sinn all seiner, zum Teil sehr « vorsichtigen » Äußerungen zu sein : dann müssen wir im Interesse der Wissenschaft dagegen Einsprache erheben ; dieses ist jedenfalls vom Lehramt der katholischen Kirche besser gewahrt worden, wenn es z.B. im Vaticanum heißt : « Sancta Mater Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse; 'invisibilia enim ipsius a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta, compiciuntur' » (Denz. 1785. Vgl. 1806 ; 2145.) Dabei vergißt die Kirche keineswegs, auch die moralische Notwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung bezüglich der an sich natürlich erkennbaren religiösen Wahrheiten zu betonen, wenn sie kurz nachher sagt : « Huic divinae revelationi tribuendum est, ut

ea, quae in rebus divinis humanae rationi per se impervia non sunt, in praesenti quoque generis humani conditione ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint. »

Nachdem Brunner bis anhin « vom religiösen Glauben in sehr unbestimmter Weise gesprochen », wendet er sich dem christlichen Glauben zu. « Was wir bisher in sehr unbestimmter Weise als das dem Menschen überlegene Andere bezeichneten, das heißt dem christlichen Glauben, Gott der Schöpfer und Herr. Die Tatsache, daß es ein Ziel des menschlichen Lebens gibt, ein wahres Sein, das er noch nicht hat, nach dem er aber strebt, und das ihn nie in Ruhe läßt, heißt im christlichen Glauben die von Gott, dem Schöpfer selbst gegebene, in seinem Schöpferwillen begründete, ewige Bestimmung zur Gottesgemeinschaft, zur göttlichen Liebe. Das wahre Sein des Menschen ist also nach der christlichen Lehre das Sein in der Liebe, das Leben in der Gemeinschaft mit seinem Schöpfer, der selbst die Liebe ist, und das Leben in Gemeinschaft mit den Mitgeschöpfen, durch diese Liebe. In diesem Sein in der Liebe erkennt der christliche Glaube das wahre Personsein, das zugleich nicht ein isoliertes Einzelsein, sondern ein Sein in der Gemeinschaft, ein verbundenes Sein ist » . . . « Ebenso versteht der christliche Glaube das zweite, was wir als für den Menschen charakteristisch hervorgehoben haben, das Sollen und den Gegensatz von Sollen und Sein, vom Gottesgedanken her. Das Sollen ist ihm kein abstraktes Vernunftgesetz, sondern der Wille Gottes, des Schöpfers. Dieser Gotteswille gebietet, was der Mensch tun soll ; er ist die Norm, nach der das menschliche Leben ausgerichtet, gemäß der es gestaltet sein soll. Und nun ist es das Spezifische des christlichen Glaubens, daß er diesen Gegensatz zwischen dem, was ist, und dem, was sein soll, mit besonderer Schärfe sieht. Er nennt diesen Gegensatz die Sünde » usw. (22 ff.). Wir wollen nicht weiter auf diese Schilderung des spezifisch christlichen Glaubens eingehen. Es genüge, flüchtig zu bemerken, daß sie doch etwas ärmlich ausgefallen ist (z. B. von Erlösung und Gnade ist keine Rede) und zum Teil Wahrheiten namhaft macht, die wir Katholiken in die natürliche Erkenntnisordnung verlegen (z. B. das Personsein). Wir erklären das aus dem Milieu, in dem der Referent gesprochen und aus seiner persönlichen protestantischen Glaubenshaltung.

Wir sind ihm dankbar für seine positive Einstellung zur Offenbarung in der Person Christi (24) ; für den Ernst, mit dem er den Glauben als Personbegegnung und Personentscheidung darstellt (25), wenn wir auch vom katholischen Standpunkte aus gewichtige Vorbehalte machen müssen ; für die Eindringlichkeit, mit der die im christlichen Glauben gewonnene Sicht des Menschen für einige Gebiete der Wissenschaft, z. B. für die Rechts- und Staatswissenschaften, für die sozialen Wissenschaften und namentlich für die Pädagogik, sodann für die Literaturwissenschaften, die Geschichte, die Psychologie und Philosophie hervorgehoben wird (25 ff.), so daß Ref. sagen kann : « daß *das Ausgehen von einer christlichen Sicht des Menschen für den Charakter einer Wissenschaft von entscheidender Bedeutung* sein kann » (28). Die Frage, « ob nicht auch in den Naturwissenschaften derartige — sei es negative oder positive — Voraussetzungen un-

umgänglich sind und also auch hier fühlbar werden könnte, ob hinter der Arbeit des Forschers der Glaube oder der Unglaube steht », stellt er ausdrücklich, ohne eine Antwort zu wagen (28). « Daß aus diesen Überlegungen die Idee einer *christlichen Universität*, wie sie das Mittelalter hervorbrachte », sich ergeben muß, folgern wir mit logischer Notwendigkeit aus dem genannten Prämissen, wenn auch der Referent selber sich Zurückhaltung auferlegt (28). Wir begnügen uns mit seinem wertvollen Endergebnis : « Die Zeit ist vorbei, Glaube und Wissenschaft als Gegensätze zu betrachten und die Zeit ist gekommen, wo eine fruchtbare Zusammenarbeit notwendig und möglich geworden ist. »

2. *A. Speiser* spricht als Mathematiker und redet darum nicht vom christlichen Glauben. Er will vielmehr zeigen, « *wie* in *den exakten Wissenschaften neben dem Wissen auch ein Glaube in Kraft ist* » (29). Wir müssen es uns versagen, auf seine überaus geistreichen, wenn auch nicht gerade klaren Ausführungen näher einzugehen und notieren nur flüchtig einige Folgerungen, zu denen der Referent gelangt : « Wo jede Möglichkeit einer Analyse fehlt — und das ist bei der Eins und nur bei ihr der Fall —, da schwindet alle Wissenschaft. Nun stellt sich aber heraus, daß gerade diese Eins die Grundlage von allem bildet ; ja die ganze Wissenschaft will zur Eins gelangen, denn sie ist ja die Zurückführung des Mannigfaltigen zur Einheit . . . Daß es eine solche Einheit gibt, ist für uns höchste Gewißheit, aber kein Wissen, sondern offenbar der gesuchte Glaube . . . Es gibt kein Sein ohne eine Eins, also kein Wissen ohne Glauben » (44).

3. Unser Interesse wendet sich mehr dem Vortrage von *M. de Munnynck* O. P. zu, zumal er einige höchst willkommene Ergänzungen, bzw. Berichtigungen zu E. Brunner bietet, obgleich der Referent gleich anfangs betont : « Je me limite à l'aspect purement philosophique, . . . je m'interdis tout envahissement du terrain proprement théologique » (27). Vorerst begrüßen wir die bündige Klarstellung der beiden Begriffe Wissenschaft und Glaube : « J'entends par 'science' la persuasion acquise par la pure raison ; cela n'exclut nullement les simples opinions, pourvu qu'elles soient le résultat d'activités rigoureusement logiques. Nous pensons à la 'foi', lorsque nous admettons des conceptions intellectuelles par des influences étrangères à l'évidence rationnelle, par exemple, par le témoignage d'une autorité » (47). Diesen Glaubensbegriff wenden wir Katholiken im analogen Sinne auch auf den übernatürlichen Glauben an. Weiters ist uns höchst wertvoll die *grundlegende Unterscheidung zwischen natürlicher und übernatürlicher Religion, bzw. Wahrheit*, welche die beiden Hauptteile des Referates markiert, ganz im Sinne des « duplex ordo cognitionis » des Vaticanums (Denz. 1795). Im 1. Teile beachten wir besonders die einleitende Bemerkung, « que la religion intégrale implique la science et la recherche scientifique », sodann die überaus lichtvolle, tiefgründige Darstellung, wie der menschliche Verstand auf Grund der traditionellen, aristotelisch-thomistischen Seins-Philosophie vom endlichen, geschaffenen Sein zur Erkenntnis des ungeschaffenen göttlichen Seins aufsteigt, ja zu immer größerer Verähnlichung mit Gott : « Par tendance naturelle et par devoir

religieux, nous devons nous assimiler à Dieu. Nous devons le faire surtout dans l'ordre intellectuel, qui plus que toute autre activité humaine nous constitue 'à la ressemblance de Dieu'. Nous devons, dans la mesure de notre pouvoir, reproduire dans notre intellect les pensées divines, qui président à l'ordre et à l'évolution de l'univers et à la marche de notre âme vers une plus complète 'ressemblance à Dieu'. De cette manière Dieu est la fin de notre vie, nous vivons d'une vie religieuse » (50). Anschließend wird die Rolle des natürlichen Glaubens in der wissenschaftlichen Forschung, namentlich in den experimentellen Wissenschaften geschildert : « A chaque instant la science s'appuie sur d'innombrables actes de foi » (52), wobei namentlich die Bedeutung der Hypothese gewertet wird. Schließlich befaßt sich der Referent noch mit dem Verhältnis von Philosophie und Lebensanschauung. — Im 2. Teil wird der übernatürliche Glaube behandelt, bzw. sein Verhältnis zu den Ergebnissen der Wissenschaft (56 ff.). Die scheinbaren Widersprüche, die sich hiebei ergeben, werden im Sinne des Vaticanums (Denz. 1797) gelöst. Wir vermerken hier gerne die wesentliche Übereinstimmung des katholischen Philosophen mit dem Vertreter protestantischer Theologie, wenn letzterer sagte (21 f.) : « In der Neuzeit mochte es manchmal, namentlich im 19. Jahrhundert, den Anschein haben, als ob in diesem Prozeß der Auseinandersetzung das Christentum, der christliche Glaube der Wissenschaft weichen müsse ; aber immer wieder hat es sich gezeigt, daß dabei entweder die Wissenschaft anmaßlich ihr Gebiet überschritten oder aber der Glaube bloß einzelne Vorstellungen, die ihm zu Unrecht wesentlich erschienen, preisgeben mußte. » Wir möchten indessen nicht den « Glauben », als solchen für diesen vermeintlichen Widerspruch verantwortlich machen, sondern vielmehr « gewisse Sachwalter des Glaubens », wie übrigens Brunner selbst einige Zeilen weiter sich vorsichtiger ausdrückt, und können seinen folgenden Worten restlos zustimmen : « Nur der, der selbst kritischen Denkens unfähig ist . . ., wird die Behauptung wagen, der christliche Glaube sei durch die Wissenschaft überwunden, für den wissenschaftlich denkenden Menschen zur Unmöglichkeit geworden » (22).

4. Was M. de Munnynck als Philosoph über den Einfluß des natürlichen Glaubens auf die wissenschaftliche Forschung gesagt hatte, findet eine treffliche Bestätigung und Erläuterung in dem sehr soliden und klaren Vortrag von *O. Veraguth*, wenn er uns einen äußerst interessanten Einblick gewährt in die *Arbeitsmethode des Mediziners* im Hochschulstudium in der Assistentenzeit und in seiner späteren praktischen Betätigung ; wenn er uns einerseits die Vielgestaltigkeit des medizinischen Wissens nach Quantität, Qualität und vor allem nach Wertstufen und anderseits die beiden in Frage kommenden Modalitäten des Glaubens darstellt, die wir eigens hervorheben möchten. Die deutsche Sprache umfaßt mit diesem einen Worte zwei Begriffe, die andere Sprachen mehr oder weniger scharf unterscheidend auseinanderhalten. Die erste Form des Glaubens (believe, croyance) drückt mehr das intellektuelle Moment im Glauben aus : das Hinnehmen von etwas, gegen das keine zureichenden intelligiblen, sachlichen Gründe vorgebracht werden können . . ., das immerhin auch die

deutsche Sprache mit dem Wort Meinung dem Oberbegriff des Glaubens unterordnet ; der Glaube dieser Art läßt Grade der Bestimmtheit zu : Überzeugung von der Sicherheit, der Wahrscheinlichkeit, der Möglichkeit. In der zweiten Form des Glaubens (faith, foi) wird der Akzent auf die Affektivität des Glaubens gelegt : auf das gefühlsmäßige Zutrauen zur Richtigkeit eines Urteils, das Vertrauen in eine Persönlichkeit, das Durchdrungensein aus subjektiven Gründen. In beiden Modalitäten ist der Glaube genetisch älter als das Wissen ; er ist in tieferen Schichten der Persönlichkeit verwurzelt (68 f.). — Im letzten Teil des Vortrages kommt der Referent auf die sog. « professionelle Deformation » des Arztes zu sprechen, die darin besteht, daß der Beruf « sein Denken und Fühlen mit tyrannischer Ausschließlichkeit so in Anspruch nimmt, daß sie vergewaltigt und verbogen werden » (81) ; das geschieht durch Nichtüberwindung überlieferter Vorurteile und geistigen Hochmut. Hiebei nimmt er die Gelegenheit wahr, auf das Verhältnis des Mediziners zum *religiösen Glauben* einzugehen. Gegenüber dem Vorwurf des « geistigen Materialismus », der gegen die Ärzte gelegentlich erhoben wird, weist er vorerst auf die Tatsache hin, daß es zahlreiche Ärzte gab und immer noch gibt, die kirchlich-religiöse Gesinnung nicht nur mit ärztlichem Handeln, sondern auch mit medizinischem Wissen in Einklang zu bringen vermögen, und führt als Beispiele den Freiburger Chirurgen G. Clément und den noch lebenden A. Schweizer in Lambarene an (83). Daß aber auch prinzipiell die Medizin nicht nur gegen den Glauben nicht Stellung nimmt, sondern vielmehr ihn vorbereitet, drückt er vom Standpunkt seiner Wissenschaft in folgender beachtenswerter Weise aus : « Naturgeschichtlich orientierter Materialismus erweitert im Dienste unabdingbarer intellektueller Redlichkeit die unscharfe, aber keineswegs unverschiebbare Grenze gegen das Gebiet des Glaubens ; und unbillig ist es, wenn ihm die Berechtigung zur Annahme bestritten wird, daß er damit dem Glauben höchster Art klarere Wege bereite. Wie weit bleibt Unerforschtes Unerforschliches ? Das wissen wir nicht. Aber zweier Überzeugungen, die wir nicht beweisen können, sind wir sicher. Einmal : jenseits der Grenze des schon erreichten, noch erreichbaren Wissens bleibt unendlich Vieles, das ein im Erkennen diesseits dieser Grenzen sich unermüdlich übender menschlicher Geist wenigstens ahnend erschauen kann. Zweitens aber und hauptsächlich : Alles, Erforschtes, Gewußtes, Unerforschtes, nie Erforschbares könnte nicht als existent Wahrheitsgültigkeit beanspruchen ohne den Glauben an eine dritte, über Makrokosmus und Mikrokosmus unendlich erhabene Wirklichkeit » (87).

5. *D. Schindler* führt uns wieder in das Gebiet der Geisteswissenschaften zurück, wenn er die *Beziehungen der Rechts- und Staatwissenschaften zum Reiche der Werte* behandelt und von der doppelten Überzeugung sich leiten läßt, « daß das Objekt, mit dem es diese Wissenschaften zu tun haben, nur unter Wertgesichtspunkten in seinem spezifischen Wesen verstanden werden kann », und daß « nur eine Rechts- und Staatswissenschaft, die das Hauptgewicht auf dieses Moment legt, vielleicht in der Lage sein wird, einigen Einfluß auf die Wiederherstellung der politischen

Ordnungen auszuüben » (89). Der Vortrag verdient es vollauf, daß er gerade im « Divus Thomas » eingehender gewürdigt wird.

« Das Reich der Werte ist nicht, wie gelegentlich behauptet wird, die Sphäre der Subjektivität, der Willkür und das Zufalles ; seine Anerkennung ist also nicht 'Glaube' im Sinne eines bloßen Meinens oder Fürwahrhaltens, wohl aber ... Glaube im Sinne der Erkenntnis einer nicht meß- und wägbaren Wirklichkeit. Die Werte ... sind objektiv gegeben. Das heißt nicht, daß sie in feststehenden Formeln, von jedermann anerkannt oder gar ohne weiteres selbstverständlich seien. Das Wahre darf nicht mit dem Oberflächlichen, das objektiv Gegebene nicht mit dem Evidenten verwechselt werden. Nur in sorgfältiger Forschung läßt sich die Erkenntnis der Werte gewinnen » (90). Die Objektivität der Werte, wie auch die Überzeugung, daß die Geltung solcher Werte zu beurteilen nicht Gegenstand der Erfahrungswissenschaft, sondern Sache des Glaubens sei, ist gerade in neuerer Zeit mehrfach von den besten Denkern, die sich mit der Frage befaßt haben, vertreten worden, z. B. von Max Weber, Heinrich Rickert, Eduard Spranger, Riehl, Max Scheler, Nicolai Hartmann, Eugen Huber und Walter Burckhardt, der « mit Nachdruck darauf hinweist, daß die ethische Bewertung, die eine Aufgabe der Gesetzgebung und der Rechtswissenschaft sei, nicht bloß ein irrationaler, d. h. keiner Erklärung zugänglicher Willensakt sei, sondern ein praktisches Urteil, das auf objektive Richtigkeit Anspruch macht » (90 ff.). — Die Einsicht von der Notwendigkeit des so gefaßten « Glaubens » an objektive Werte war früheren Zeiten geläufiger als uns. Referent zeigt das an der Hand der Geschichte, wobei er vorerst die Scholastik, speziell die Lehre des hl. Thomas mit ihrer Vorstellung von der Gliederung der Welt in ein Reich der Natur und ein Reich der Gnade und mit ihrem Axiom : « die Gnade setzt die Natur voraus und baut auf ihr auf » treffend kennzeichnet. Auch die Reformatoren haben den Staat dem göttlichen Rechte ein- und untergeordnet. Während indessen das Luthertum Hand in Hand mit einer weitgehenden Verinnerlichung der Kirche einer vollkommenen Verweltlichung des Staates den Weg ebnete, haben es Zwingli und Calvin verstanden, das staatliche Leben mit christlichen Gedanken zu durchdringen. « Das Naturrecht, das sich auf die natürlichen Gegebenheiten des menschlichen Lebens und auf die Vernunft stützte, suchte unabhängig von der Theologie eine Begründung des Staates zu finden. » Hugo Grotius, der im Calvinismus wurzelt, bleibt dem Erbe der Scholastik, vor allem dem System der thomistischen Rechtslehre verbunden. In der Folge haben die wenigsten Staatstheoretiker die Notwendigkeit verkannt, Staat und Recht über sich selbst hinauszuführen und mit überpositiven Werten in Verbindung zu bringen, wie an Montesquieu, J. J. Rousseau, H. Pestalozzi und an einigen liberalen Denkern des 19. Jahrhunderts (z. B. B. Constant und A. de Tocqueville) nachgewiesen wird (93-98). — Aber diese Erkenntnisse blieben ohne größeren Einfluß. « Der Zug der Zeit ging in anderer Richtung. Die Triumphe der Naturwissenschaften übten einen eigentümlich betörenden Einfluß auf Sozial- und Geisteswissenschaften aus. Man glaubte, die Naturwissenschaften seien auch für die letzteren vorbildlich. Statt daß man aber,

was vorbildlich gewesen wäre, die Methode der genauen Beobachtung des Stoffes von den Naturwissenschaften übernommen hätte, begnügte man sich oft damit, einige simplistische naturalistische Annahmen zum Ausgangspunkt zu machen oder — dies vor allem in der Rechtswissenschaft — den Stoff in die leeren Formen einer formalen Logik einzuspannen. Man glaubte damit, in der Art der Naturwissenschaften 'positiv' zu sein, während man in Wirklichkeit an sekundären Merkmalen haften blieb und das Wesentliche aller Sozial- und Geisteswissenschaft, den Wertcharakter ihres Objekts, aus den Augen verlor. Die Popularisierung der Wissenschaften begünstigte die Tendenz zur positivistischen Verflachung ; ja, sie dürfte, neben einer immanenten Entwicklungstendenz des wissenschaftlichen Denkens, der Hauptgrund für den Erfolg der handgreiflichen massiven, simplistischen Erklärungen im Gebiete des sozialen Geschehens sein » (99). « Am Beispiel des vulgären Materialismus, der Ideologienlehre und der logisch überspitzten Juristerei zeigt sich, wohin das wissenschaftliche Denken führt, wenn es im Bestreben, positivistisch zu sein, den notwendigen Sinnbezug des menschlichen Lebens auf ein Reich objektiver Werte außer acht läßt » (102). « Freilich wirkte sich die Desorientierung des geistigen Lebens im 19. Jahrhundert noch nicht voll aus. Denn die Menschen jener Zeit standen noch in einer christlichen Tradition, die, wenn auch nicht als solche anerkannt, doch in säkularisierter Form als selbstverständliche Norm der Humanität und des Anstandes galt » (103). Es war dem Einfluß Nietzsches und Genossen vorbehalten, die geistigen Grundlagen radikal zu zerstören, bis « der entwurzelte, innerlich und äußerlich haltlose Mensch der Nachkriegszeit sich schließlich in seiner Verzweiflung dem totalitären Staat, den er zum Götzen erhob, in die Arme geworfen. Und damit wurde die Katastrophe erst recht auf ihren Höhepunkt geführt » (103 f.).

Eine Rettung, ein geistiger Aufbau kann nicht aus dem Nichts geschehen, sondern er muß, wie alles Organische, an bereits bestehendes Leben anknüpfen. In der *antiken* und *christlichen Tradition* liegen die wesentlichen, die unverzichtbaren Werte, die wir nutzbar machen müssen. Von kirchlicher Seite, vor allem durch die Kundgebungen des Papstes, aber auch durch die Bemühungen der in der ökumenischen Bewegung zusammengefaßten christlichen Kirchen ist immer wieder die Forderung nach einer christlichen Grundsätzen entsprechenden Gestaltung des staatlichen und wirtschaftlichen Lebens aufgestellt worden. Und « es ist bemerkenswert, daß in diesen Kundgebungen . . . das konfessionelle Moment gegenüber dem allgemein Christlichen, ja, man könnte sagen, dem Humanum, ganz in den Hintergrund tritt » (105). « Aber auch im weltlichen Bereich hat man wohl erkannt, daß der Verlust des christlich-humanen Fundaments die Voraussetzung für das Abgleiten des Staates in die Ungeheuerlichkeiten aggressiver Machtpolitik war. Es kann nicht mehr ernsthaft bestritten werden, daß Demokratie und Freiheit an ganz bestimmte sittliche und weltanschauliche Voraussetzungen geknüpft sind » (105 f.). « Die Besinnung auf die antik-christlichen Wurzeln unserer Kultur muß auch von Einfluß sein auf die rechtswissenschaftliche Arbeit . . . ; diese wird, sobald sie den engeren rechtstechnischen Bereich überschreitet, nicht um die

Erkenntnis herumkommen, daß das Recht auf objektive Werte sinnbezogen ist, ja daß der Charakter des Rechts als Norm nicht auf seinem Erlaß durch einen Gesetzgeber beruht . . ., sondern letzten Endes darauf zurückzuführen ist, daß es bestimmte vom Gesetzgeber nicht geschaffene, sondern vorgefundene Werte verwirklicht. Die Rechtfertigung der Norm liegt in dem durch sich zu verwirklichendem Wert » (106 f.). « Das *Naturrecht*, das seit dem Altertum das Rückgrat des juristischen Denkens bildete und erst im 19. Jahrhundert unter dem Einfluß eines kurzsichtigen Positivismus abgelehnt wurde, wird wiedererstehen. Nicht in der Art, daß irgend eines der früheren Systeme neubelebt würde, aber in dem Sinne, daß *eine von jeder gesetzgeberischen Willkür unabhängige Grundordnung* des menschlichen Zusammenlebens als schlechthin gegeben anerkannt wird. » « Wenn das Naturrecht zeitweise in Verruf geraten ist, so deshalb, weil es allzusehr verflacht, allzusehr nur leerlaufende Konstruktion geworden war. Dagegen erhob sich mit vollem Recht die historische Rechtsschule » (107). « Wohl selten eine Zeit wie die heutige, war berufen, die Wahrheit des Gesagten einzusehen. Denn die Ereignisse der Gegenwart sind ein erschütterndes Beispiel für die Folgen, die sich aus einer dauernden Verkennung jener Grundordnungen des menschlichen Zusammenlebens ergeben, die über aller positiven Rechtssetzung stehen und an der deshalb alle gesetzgeberische und politische Willkür zerschellt . . . Wäre es nicht die vornehmste Aufgabe derjenigen, die sich den Rechts- und Staatswissenschaften widmen, sich an die Erforschung dieser Gesetze, dieses 'ordre naturel des choses' (B. Constant) zu machen, und damit eine wissenschaftliche Linie fortzuführen, die Namen wie Aristoteles und Montesquieu aufweist, und für die auch in der neueren Wissenschaft — der Philosophie, der Jurisprudenz, der Soziologie und Sozialökonomie — wertvolle Ansatzpunkte zu finden sind ? » (109) usw.

Man möge es uns zu gute halten, wenn wir den klaren, grundsätzlichen Ausführungen von Prof. Schindler größere Aufmerksamkeit geschenkt haben; bildeten sie doch unbestritten einen Glanzpunkt in der ganzen Studientagung. Sie sind aus dem Munde eines Fachmannes eine glänzende Rechtfertigung dessen, was G. M. Manser O.P. im « Divus Thomas » vom thomistischen Standpunkte aus über das Naturrecht bereits geschrieben hat und fortlaufend noch schreibt. Der Vortrag verdient in seinem ganzen Umfang größte Beachtung.

6. Dem gegenüber bringt uns das Referat des Philosophen *F. Medicus* eine nicht geringe Ernüchterung, um nicht zu sagen Enttäuschung. Nach der Stimme der antik-christlichen Tradition hören wir, wie eine *von Kant, bzw. Fichte her orientierte Philosophie zum Problem* « *Wissenschaft und Glaube* » Stellung nimmt. Wir können ja gewiß mit manchen Äußerungen des Referenten einig gehen. So wenn er betont, daß sowohl Wissenschaft als Glaube Anspruch auf Wahrheit erheben (113) ; daß die Beziehung zwischen beiden auf das Interesse an der Wahrheit gründet ; daß die Wissenschaft sich des Abstandes bewußt werden muß, der ihre Bemühungen auch in einer endlosen Geschichte von der Befriedigung dieses Interesses entfernt hält (114). Ferner wenn er dem neuen Antiintellektualismus vorwirft, daß

ihm die notwendige Beziehung des Menschen auf die Wahrheit undeutlich wurde, insofern er als Lebensphilosophie das Verlangen nach Wahrheit zu einem Mittel oder Werkzeug des Lebens stempelte und die Wissenschaft selbst nur um des Lebens willen betrieben wissen wollte (119). Sodann, wenn er Gewicht legt auf den gegenständlichen Sinn der Wissenschaft und es darum als ein Mißverständnis betrachtet, wenn man z. B. die Frage nach der historischen Existenz Jesu der Wissenschaft und ihren Methoden entziehen oder sie bezweifeln wollte (121 f.); wenn er die Wissenschaft als eine Angelegenheit des Verstandes betrachtet und die in ihr wirkenden sittlichen Kräfte einem vom Verstand gesetzten Ziele dienen läßt (122) usw.

Aber vom Standpunkte aristotelisch-thomistischer Philosophie und namentlich der katholischen Glaubenslehre müssen wir bezüglich seiner wesentlichen Auffassung von Wissenschaft und Glaube mit *entschiedenem Widerspruch* antworten, ohne indessen auf eine nähere Diskussion einzugehen — sie würde zu weit führen. Wenn er z. B. sagt: Die *Wissenschaft* könne der Idee der Wahrheit niemals voll genügen (112); die Wissenschaft sei durch die Notwendigkeit ihrer Struktur auf Fragen beschränkt, die an das Letzte nur mit Mißverständnissen rühren können (114); für den Verstand sei das Unbedingte nur Problem, negative Grenze, eine Grenze, die er lediglich von der Seite seiner eigenen Bedingtheit, nicht (wie eine Landesgrenze) auch von der andern Seite her zu sehen vermöge (114); in der Beziehung auf die Wahrheit, die *unbedingt* wahr ist, erweisen sich unsere begrifflichen Operationen als nicht angemessen (115); in den Geisteswissenschaften werde nicht objektive (von einem Objekt als solchem geltende) Erkenntnis gesucht, sondern perspektivische, unter einem subjektiven Gesichtspunkt zu gewinnende Erkenntnis (116); die wissenschaftliche Bedeutung einer geisteswissenschaftlichen Leistung hange in jedem Falle nur davon ab, in welchem Maße es gelingt, Zusammenhänge zu erhellen (116 f.); alles gegenständliche Erkennen oder Wissen sei in Bedingungen gehalten, die undurchsichtig sind, sodaß eine vollkommene Erkenntnis, eine Erkenntnis die die unbedingte Wahrheit ins Bewußtsein brächte, den Bestrebungen der Wissenschaft unmöglich sei (117); Wahrheiten, die unbedingt wahr sind, gebe es nicht in der Mathematik, nicht in den Naturwissenschaften, überhaupt in keiner Wissenschaft; es gebe sie nirgends, wo sich unser Geist auf *Gegenstände* bezogen weiß; in diesem Zusammenhange verstehe es sich, was es zu besagen hat, daß Kant die mittelalterlichen Beweise für das Dasein Gottes abgelehnt hat (118); die wissenschaftliche Arbeit ist geschichtlich und strukturell bedingt; die wissenschaftlichen Wahrheiten *gelten* — auf ihrem Boden, auf ihm erlauben sie ein unbegrenztes Weiterschreiten, aber sie erreichen nie *die* Wahrheit, die unbedingt wahr ist (120) usw.

So ist denn der Platz bereitet für den *Glauben* im Sinne Kants, der in folgender Weise charakterisiert wird: Der religiöse Glaube richtet sich nie auf Gegenständliches als solches; dieses ist das Interessegebiet des Wissens und der Wissenschaft, und die Wissenschaft braucht freie Bahn (125). Der Glaube braucht den Verstand, braucht seine logischen Formen, wo immer er sich aussprechen möchte; aber da dem Verstand das Unendliche nur Problem ist, bleibt auch am Glauben alles das fragwürdig, worin

er den Verstand braucht. Richtet sich also der Glaube auf das Unendliche, so können doch die Formeln, in denen er von solcher Gewißheit Zeugnis ablegt, nicht selbst unbedingt sein : sie sind strukturbedingt und zeitbedingt. Die Worte, in denen sich der Glaube ausspricht, sind ... die Projektion, die die Sphäre des Bedingten ... von ihm auffängt (115). Der Verstand muß es dem übergreifenden Leben überlassen, dem gegenständlichen Sinn, den er ... allein zu finden weiß, eine völlige Umbiegung dadurch zu geben, daß die betreffenden Worte ihr Ziel im Übergegenständlich-Wirklichen erhalten ... Eben darum, weil der religiöse Sinn niemals in dem durch den Verstand Erfaßbaren liegt, kann auch das zeitbedingte einer religiösen Aussage in einer spätern Zeit völlig überholt sein, ohne daß der religiöse Sinn dadurch gefährdet wäre : seit der Überwindung des kopernikanischen Weltbildes kann z. B. der Wahrheitsanspruch des Himmelfahrtsmythus nicht mehr in gegenständlicher Bedeutung erhoben werden ; aber der religiöse Sinn dieses Mythus hat niemals in seiner gegenständlichen Bedeutung gelegen » (125) usw.

So verstehen wir denn, wie nach dem Referenten der scheinbare Gegensatz zwischen Wissenschaft und Glaube in schönste Harmonie sich auflöst und wie er sagen kann : « Wo Wissenschaft und Glaube feindlich aufeinandergestoßen sind, ist immer Unklarheit, Trübheit, die die befreiende Kraft der Wahrheit zurückholt » (130). Wir verstehen auch, was er vom Glaubenswechsel sagt (131): er ist die logische Folge der ganzen Relativität und Wandelbarkeit der Glaubenswahrheit. Weniger verständlich ist es, wie Ref. für die von ihm vertretene Zeitbedingtheit unserer Verstandes- und Glaubenserkenntnis den bekannten Spruch des Kardinals Newman anführen kann: « Ex umbris et imaginibus in veritatem » (120 f.), wie es s. Z. die sog. katholischen Modernisten getan hatten und heute noch gerne tun ! Sicherlich, Newman « war sich der Schranken bewußt, in denen alles menschliche Erkennen gehalten ist ». Aber er ist ebenso entschieden für eine objektiv gültige, sowohl natürliche wie übernatürliche Gotteserkenntnis eingetreten, und er würde sich als erster verwahren gegen Deutung seiner Worte im Sinne des Agnostizismus.

Unsere Besprechung ist ungewöhnlich lang geworden. Aber es schien angezeigt, den gegenwärtigen Stand der Diskussion um das Problem «Wissenschaft und Glaube » eingehender zu beleuchten. Um so mehr, als die ganze Studientagung im großen und ganzen auf einer beachtenswerten wissenschaftlichen Höhe sich hielt und von einem vornehmen, leidenschaftslosen Tone getragen war, trotz der verschiedenen Geistesrichtungen, welche die einzelnen Referenten vertraten. Nichtsdestoweniger läßt sich ein Gefühl der Unbefriedigtheit zum Schlusse nicht unterdrücken. Der Fehler, den wir gleich anfangs hervorgehoben haben, macht sich im ganzen peinlich bemerkbar : nirgends wurde der Begriff des Glaubens klar und eingehend dargelegt (M. de Munnynck macht eine löbliche Ausnahme, soweit es ihm sein Fach erlaubte), und namentlich die spezifisch katholische Auffassung vom Glauben tritt nirgends hervor. Und doch wäre das unseres Erachtens das Entscheidende gewesen. *G. M. Häfele* O. P.



✠

P. MARC DE MUNNYNCK O. P.

1871 - 1945

P. Marc de Munnynck O. P.

In Memoriam

Am 21. April starb in Freiburg, nach langem, schwerem Leiden, P. Marc de Munnynck O. P., Professor der Naturphilosophie an der Freiburger Universität. In ihm verliert unsere katholische Hochschule einen ihrer markantesten Dozenten, einen Lehrer von hoher pädagogischer Qualität, von universalem Wissen, von seltener rhetorischer Begabung, eine Persönlichkeit, die freundliche Liebenswürdigkeit und vornehmer Takt in gleicher Weise auszeichneten.

Geboren am 2. Dezember 1871 in Gent (Belgien), trat P. de Munnynck 1887 in die belgische Provinz des Dominikanerordens ein. Nach vollendetem Noviziat begann er 1888 das philosophisch-theologische Studium, das er 1895 mit dem Lektorat in der Theologie abschloß, nachdem er ein Jahr zuvor zum Priester geweiht worden war. Seit 1891 war er außerdem fünf Jahre in der naturwissenschaftlichen Fakultät der Universität Löwen immatrikuliert, wo er Physik, Chemie, Biologie, Zoologie, vergleichende Anatomie, Embryologie, Paleontologie, Physiologie, Histologie, Experimentalpsychologie und Mathematik hörte. Hier holte sich P. de Munnynck sein reiches naturwissenschaftliches Wissen, das ihm in der späteren Lehrtätigkeit sehr zustatten kommen sollte. 1895 eröffnete der junge Lektor seine akademische Tätigkeit, die er während fünf Jahrzehnten ununterbrochen bis kurz vor seinem Tode ausübte. Zehn Jahre wirkte er als Professor der Philosophie (1895-1902) und der Dogmatik (1902-1905) im Löwener Ordensstudium. Schon in dieser ersten Periode seiner Gelehrtenlaufbahn hatte sich der Verstorbene als ausgezeichneter Dozent und als Autor einer Reihe von bemerkenswerten philosophischen Arbeiten einen Namen gemacht.

Im Jahre 1905 wurde P. de Munnynck auf den Lehrstuhl für Kosmologie und Psychologie an der Universität Freiburg berufen. Für diese neue Aufgabe war er aufs beste vorbereitet. Die Tatsache, daß er, der geborene Flame, fließend französisch, deutsch und englisch sprach, mag diese Wahl, im Hinblick auf das internationale Milieu der Freiburger Hochschule, ebenfalls beeinflußt haben.

Der jungen katholischen Schweizer Universität hat P. de Munnynck vierzig Jahre selbstlos aufopferungsvoller Arbeit geschenkt. Freiburg ist ihm zur zweiten Heimat geworden, der er mit seltener Hingabe gedient. An der geistigen Entwicklung Freiburgs und seiner Hochschule hatte er hervorragenden Anteil. Er schätzte sich glücklich, sein großes Talent, seine reichen Geistesgaben voll und ganz jener Institution zur Verfügung stellen zu dürfen, von deren hoher Sendung er vollkommen überzeugt war : « Je rends grâces au Seigneur », bekennt er einmal in einem öffentlichen Vortrage, « de m'avoir associé pendant toute ma vie d'homme à une Université catholique, ou plutôt à l'Université d'un Etat catholique, qui sait qu'au delà du monde il y a Dieu, qui proclame qu'il n'y a de salut sur la terre comme au ciel que dans le nom du divin Rédempteur, et qui manifeste son respect pour l'intelligence des étudiants universitaires en leur montrant la synthèse grandiose de la vérité catholique, étincelante de la lumière du Saint-Esprit. » [1]

Die Freiburger Professur stellte hohe Anforderungen an seine Arbeitskraft. Im Vordergrunde des geradezu immensen Pensums stand aber unbestreitbar die eigentliche akademische Lehrtätigkeit. Vorlesungen, Seminarien, Leitung und Begutachtung einer beträchtlichen Anzahl von Dissertationen beanspruchten soviel Zeit und Kraft, daß die glanzvollere Tätigkeit wissenschaftlicher Publikation zwangsläufig zurücktreten mußte. Gewissenhaft ausgearbeitete Vorlesungsmanuskripte von bedeutendem Umfange legen Zeugnis ab vom hohen Berufsethos des Verstorbenen. Seine Lehrtätigkeit war ihm erste und oberste Pflicht. Niemals hätte er irgend einem persönlichen Interesse, irgendeiner Liebhaberei die Vorbereitung auf die Vorlesungen und die Erfüllung anderer Verpflichtungen seines akademischen Amtes geopfert. Seine offenkundige Begabung für den Lehrberuf könnte den großen Erfolg seiner Vorlesungen nicht erklären, wäre sie nicht gepaart gewesen mit jener restlosen Berufstreue, die ihn zeitlebens auszeichnete. P. de Munnynck war ein glänzender Lehrer. Er beherrschte seinen Stoff und wußte ihn auch klar und formvollendet zu gestalten. Er besaß zudem in hohem Grade die Fähigkeit, auch weitere Kreise in philosophische Fragen einzuführen. Neben seinen systematischen Vorlesungen über Kosmologie und Psychologie hielt er Jahrzehnte hin-

[1] L'Université catholique, p. 20 (82). — Die in Text u. Anmerkungen eingeklammerten Zahlen verweisen auf die Nummern der beigefügten Publikationsliste.

durch Spezialvorlesungen über Grundfragen des Seelenlebens und Einleitungsvorlesungen zur Ästhetik und Sozialphilosophie.

Viel unscheinbarer als alle Lehr- und Vortragstätigkeit, aber wohl kaum weniger wichtig im Rahmen des Hochschulbetriebes, war P. de Munnyncks hingebungsvolle Führung und Leitung seiner vielen Doktoranden. Die imponierende Zahl von Dissertationen, die von ihm inspiriert und zum guten Ende geführt worden sind, beschließt in sich ein Unmaß von geduldiger, selbstloser und bescheiden verborgener Arbeit, die er stets mit großer Zuvorkommenheit leistete. Ein wesentliches Stück der akademischen Tätigkeit des Verstorbenen würde zu Unrecht übergangen, wollte man dieses großen Verdienstes um die Förderung philosophischer Forschung nicht in Dankbarkeit gedenken.

P. de Munnynck, der seinen Schülern immer ein gütiger, verständnisvoller Berater und Führer war, versagte auch der Fakultät und Universität seine Dienste nicht, wenn sie von ihm gefordert wurden. Zweimal, 1909-10 und 1940-41, versah er das Amt des Dekans der philosophischen Fakultät, und 1924-25 wurde ihm die höchste akademische Würde des Rector Magnificus zuteil. Wiederholt vertrat er auch die Freiburger Hochschule auf internationalen und schweizerischen Philosophenkongressen : 1924 in Neapel, 1925 in Rom, 1934 in Poznań, 1935 in Löwen, und in seinen letzten Lebensjahren öfters in den Versammlungen der neugegründeten schweizerischen philosophischen Gesellschaft [1].

P. de Munnynck stand so vorbehaltslos und uneingeschränkt in seinem Lehrberuf, daß man leicht versucht sein könnte, in der allerdings vorbildlichen Erfüllung dieses hohen Berufes den einzigen Inhalt seiner wissenschaftlichen Laufbahn zu erblicken. Dies aber wäre ein Irrtum. Oberflächlich gesehen, mag man sein Schrifttum für unbedeutend und recht nebensächlich halten. Größere Werke hat P. de Munnynck nicht verfaßt. Nur drei, übrigens nicht sehr umfangreiche Veröffentlichungen sind in Buchform erschienen (8, 12, 106). Alles andere ist zerstreut in Zeitschriften und Sammelwerken, ist vielfach reine Gelegenheitspublikation. Ein Großteil dieser unscheinbaren schriftlichen Fixierung seiner reichen Gedankenwelt ist der Niederschlag seiner Vortragstätigkeit, in der sich P. de Munnynck als der geborene Redner schon frühzeitig mit glänzendem Erfolg hervortrat. Und doch stellt dieses

[1] Die in Neapel und Rom von P. de M. gehaltenen Referate sind die NN. 50 und 51 des Publikationsverzeichnisses.

schriftstellerische Lebenswerk, in seiner Gesamtheit betrachtet, eine sehr beachtliche Leistung dar, von der man wünschen möchte, daß sie in ihren wertvollen Teilen, als Sammelwerk zusammengefaßt, unverdienter Vergessenheit entrissen werde.

P. de Munnyncks Veröffentlichungen sind das bleibende Denkmal seiner universellen Geistigkeit. Spezialistentum lag ihm nicht. Engbegrenzte Sonderprobleme haben ihn nur selten zu fesseln vermocht. Sein philosophischer Blick umfaßte die großen Grundfragen und suchte die letzten Zusammenhänge der Seinswirklichkeit in echt philosophischer Synthese : « La philosophie est synthèse ou elle n'est pas ! »[1] Welch hohen Wert, ja, welche Notwendigkeit diese philosophische Gesamtschau der Wirklichkeit für die wahre Geistesbildung darstellt, hat P. de Munnynck in einer Reihe von Vorträgen und Zeitschriftenartikeln mit besonderem Nachdruck hervorgehoben (23, 56, 78, 82, 92, 95, 96, 101). Es war ihm ein dringliches Anliegen, bei aller Anerkennung wissenschaftlicher Spezialisierung und fachlicher Ausbildung Studierende und Akademiker vor intellektueller Vereinseitigung und Zersplitterung zu warnen.

Die meisten Veröffentlichungen P. de Munnyncks sind Gegenständen gewidmet, die den philosophischen Grunddisziplinen angehören, wobei die naturphilosophischen Abhandlungen — seinem Lehrauftrage gemäß — den ersten Platz beanspruchen. Wie seine Lehrtätigkeit, so war auch seine philosophische Publikation von der Idee der überzeitlichen Gültigkeit und Aktualität seiner Philosophie, des Thomismus, getragen. Noch in seinem letzten Vortrage (105) bekennt er sich überzeugt zu dieser Philosophie : « Je crois à la supériorité de ma philosophie, parce qu'elle commence l'étude du réel par le réel, au sens le plus large du mot. »[2] Aber er wußte auch um die Notwendigkeit, diese Philosophie stets neu zu denken und sie in lebendigen Kontakt mit der Gegenwartsproblematik zu bringen, damit sie sich in fortwährender Erneuerung, Vertiefung und Erweiterung im ewigen Streite philosophischer Meinungen und Systeme bewähre. Daher finden wir in seinem Lebenswerk nicht nur wertvolle Auseinandersetzungen mit verschiedenen Systemen der Gegenwartsphilosophie (53, 70, 71, 80, 98). Darüber hinaus war es immer sein ernstes Bestreben, jedes Problem philosophischer Spekulation sowohl in seiner modernsten

[1] La culture générale à l'Université, p. 374 (78).
[2] Wissenschaft und Glaube, 61.

Gestalt und Form als auch im Lichte und aus der Schau des klassischen Thomismus darzustellen und zu lösen.

Auf *kosmologischem* Gebiete war es neben den Begriffen der Zeit (72) und anderen Fragen von untergeordneter Bedeutung (10, 14), vor allem die Grundthese thomistischer Naturphilosophie, die P. de Munnynck wiederholt beschäftigte (3, 7, 50, 63). Sie ist ja immer wieder der Stein des Anstoßes, das große, entscheidende und scheinbar unüberwindliche Hindernis, thomistische Naturphilosophie mit den Ergebnissen und Forderungen neuester Naturwissenschaft in Einklang zu bringen. Für P. de Munnynck gab es kein Entweder - Oder in der Frage nach dem Verhältnis von Naturphilosophie und Naturwissenschaft. Es muß ein positiv-harmonisches sein, soll es sich für beide Teile fruchtbringend gestalten (92 I). Wesentliche Voraussetzung dafür ist jedoch die klare Unterscheidung zwischen philosophischer und naturwissenschaftlicher Erkenntnis, aber auch zwischen naturwissenschaftlichen Tatsachen und reiner Hypothese, über die P. de Munnynck eine seiner ersten Arbeiten veröffentlicht hat (5). Unter dieser methodisch höchst wichtigen Voraussetzung war er fest davon überzeugt, daß die zu tiefst metaphysisch verstandene hylomorphe Zusammensetzung der Körpersubstanz mit keiner rein naturwissenschaftlichen Tatsache in Widerstreit geraten kann. Daran hat er bis zuletzt festgehalten, er, der niemals irgendwelche philosophische Theorie gegen die Evidenz reiner Tatsachen und echt wissenschaftlicher Einsicht gestellt!

Am stärksten ist in den Veröffentlichungen P. de Munnyncks die *Psychologie* vertreten. Mehrere Arbeiten aus früheren Jahren (15, 17, 18, 22, 26) gehören — wenigstens vorwiegend — der Experimentalpsychologie an, der er auch in seinen Vorlesungen immer große Beachtung schenkte. Zu diesem Fragenkreise darf auch die Rektoratsrede über den Traum mit besonderer Berücksichtigung der Freud'schen Psychoanalyse gezählt werden (49). Viel bedeutender sind indes die interessanten und inhaltsreichen Abhandlungen über das psychophysische Problem (46, 75, 92 II), den Vitalismus (84), Abstraktion und Intuition (51, 68, 102), eine allgemeine Einleitung in die Religionspsychologie (33), vor allem aber die wertvollen Essays über die Willensfreiheit. Darauf beziehen sich unter den allerersten Veröffentlichungen die Studien über das damals sehr aktuelle Problem des Determinismus (1, 6, 8), über den P. de Munnynck später einen zusammenfassenden Lexikonartikel geschrieben hat (21). Als abschließende Arbeit gehört

in diesen Zusammenhang die größere Abhandlung über den metaphysischen Beweis der menschlichen Willensfreiheit (28).

Einige *pädagogische* Abhandlungen (30, 58, 85, 90, 104) seien hier wegen ihres psychologischen Einschlages in Erinnerung gebracht.

Nicht sehr zahlreich sind P. de Munnyncks wissenschaftlichen Beiträge zur *Metaphysik.* Sie dürfen aber zum Wertvollsten gezählt werden, das uns der Verstorbene hinterlassen hat. Obwohl nicht Metaphysiker ex professo, hat er die ausschlaggebende Bedeutung metaphysischer Erkenntnis für die gesamte Philosophie vollkommen erfaßt und zumal die Unmöglichkeit irgendwelcher Naturphilosophie ohne metaphysischen Unterbau immer wieder betont. Die Veröffentlichungen über den Seinsbegriff (64), die Analogie (43, 51), das Kausalitätsprinzip (36, 65), die Metaphysik der Person (103), Gottes Dasein (12), die Weltschöpfung (52) und schließlich die unvermeidliche, immer wieder auftauchende Frage der Praemotio physica (9, 13), alle diese Arbeiten offenbaren die hohe Begabung des Verfassers, abstrakteste Gedankengänge thomistischer Ontologie und Theodizee in lebendiger Darstellung ebenso tiefgründig wie interessant zu gestalten. In Einzelheiten mag man sachlich anderer Auffassung sein. Aber der wissenschaftliche Ernst und die schriftstellerische Gewandtheit, mit denen P. de Munnynck schwierigste Probleme höchster Spekulation in Angriff nahm, bleiben uns nachahmenswertes Vorbild.

Die geistige Aufgeschlossenheit, mit der P. de Munnynck den Problemen seiner Zeit gegenüberstand, läßt es erwarten, daß seine Publikationen sich nicht auf die theoretische Philosophie beschränkten. Die Philosophie hat dem Leben in seiner Ganzheit zu dienen, also auch der πρᾶξις, die von der θεωρία geleitet werden und aus ihr herauswachsen muß. Zahlreich sind seine Arbeiten, die sich mit der praktischen Seinsordnung befassen und die zum größten Teile aus der Vortragstätigkeit des Verfassers entstanden sind. Aus diesem Grunde handelt es sich, von ganz wenigen Ausnahmen abgesehen, um Veröffentlichungen, die den rein wissenschaftlichen Rahmen sprengen.

Allgemein *ethischen* Inhaltes ist die auch wissenschaftlich bemerkenswerte Abhandlung über die Werturteile (24), neben anderen Arbeiten und Vorträgen von geringerer Bedeutung (27, 30, 58, 73). Verhältnismäßig oft und mit besonderer Vorliebe wandte sich P. de Munnynck Gegenständen aus der *Rechtsphilosophie* und der *Sozialethik* zu, worauf eine ansehnliche Reihe von kleineren Abhandlungen Bezug nehmen : über die positivistische Soziologie (11), die Lohnfrage (16), das Eigen-

tumsrecht (74, 76, 94), die verschiedenen Formen moderner Wirtschaftsordnung (93, 97), Staat (79) und persönliche Freiheit (99), Patriotismus (34), Demokratie (87) und Monarchie (89), Völkerbund (48) und militärische Abrüstung (81).

Zur *Kulturphilosophie* hat P. de Munnynck eine stattliche Reihe von Abhandlungen verfaßt, die zur Hauptsache das Verhältnis von Kultur und Zivilisation beleuchten (25, 35, 41, 59-61, 66, 67, 88). Und endlich, gleichsam am Rande seiner vielgestaltigen geistigen Aktivität, ist es sein Lieblingsgebiet, die *Kunst* (32, 37, 39, 40) und Philosophie der Kunst (45, 55, 86), aus dem er uns die Früchte seines nie erlahmenden Arbeitseifers geschenkt hat.

Wenn P. de Munnynck in einem seiner Aufsätze für die Notwendigkeit einer « umfassenden Wissenschaft » (56) eintritt, so hat er diese Forderung wahrer Geisteskultur selber in reichem Maße erfüllt. Sein wissenschaftliches Lebenswerk, das hier nur in großen Zügen gezeichnet werden konnte, ist der bleibende Beweis der Universalität seines philosophischen Wissens. Wie hoch er aber auch die philosophische Wissenschaft einschätzte, so blieb er sich doch stets der Grenzen bewußt, die auch dem Philosophen gesetzt sind. Alles menschliche Wissen ist Stückwerk, gemessen an der Unendlichkeit des Seins. Ohne im geringsten der Skepsis zu verfallen, durfte er deshalb sagen : « Die letzten Eroberungen der Philosophie sind keine Antworten, sondern riesige Fragezeichen . . . die Fundamentaldogmen des Christentums . . . bilden die volle und göttlich-sichere Antwort auf die Probleme, welche die Philosophie aufwerfen muß, und die sie doch nicht lösen kann. »[1] P. de Munnynck war kein Fachtheologe, aber er besaß neben einer gründlichen theologischen Vorbildung den kindlich-frommen Sinn des christusgläubigen Gelehrten, der um die höhere Wirklichkeit der Übernatur weiß und die göttliche Gewißheit des christlichen Glaubens über alles bloße Menschenwissen setzt. Seinem tiefen christlichen Glauben aber entsprach ein wahrhaft vorbildliches Leben aus diesem Glauben. Die glänzenden Gaben seines Geistes verbanden sich in dieser harmonischen Persönlichkeit mit den Vorzügen und Gaben eines ganzen Menschen und ganzen Christen. Von seinem großen Landsmann, Kardinal Mercier, schrieb er einst : « Sa touchante piété, son esprit de prière, sa bonté charmante n'étaient que le rayonnement

[1] Der katholische Gedanke vor der geistigen und moralischen Anarchie, 203 (88).

de sa charité surnaturelle, qui le fit vivre par Dieu, en Dieu et pour Dieu. »[1] Jeder Zug dieses erhebenden Seelenbildes finden wir auch in P. de Munnynck ausgeprägt. Die Christus- und Nächstenliebe ist der verborgene Kern seines ganzen Wesens, der alles erklärt, was wir an ihm geliebt und bewundert haben : sein vorbildliches Priester- und Ordensleben, seine Güte und Zuvorkommenheit, seine heroische Pflichterfüllung bis an den Rand des Grabes, seine klaglose Geduld in schwerstem körperlichen Leiden.

Uns aber bleibt als Mahnung und heilige Verpflichtung jenes Wort, mit dem er seine letzte Konferenz beschloß : « Soyons rigoureux dans la recherche scientifique ; défendons nos croyances contre toute fantaisie ; et de toute notre âme nous irons à Dieu. »[2]

Veröffentlichungen von P. de Munnynck[3]

1. La conservation de l'énergie et la liberté morale. — Revue thomiste 5 (1897) 153-179 ; 6 (1898/99) 697-706.
2. La section de philosophie au congrès scientifique de Fribourg. — Revue néoscolast. 4 (1897) 329-346.
3. Notes sur l'atomisme et l'hylémorphisme. — Compte rendu du 4e congrès scientifique international des catholiques tenu à Fribourg (Suisse) du 16 au 20 août 1897, 3e section : sciences philosophiques, Fribourg, St-Paul, 1898, 441-451.
4. Les certitudes de l'expérience. Réponse à la lettre ouverte de M. le comte Domet de Vorges. — Revue thomiste 6 (1898) 620-631.
5. L'hypothèse scientifique. — Revue néoscolast. 6 (1899) 242-258, 337-351.
6. Encore la conservation de l'énergie. — Revue thomiste 7 (1899) 413-426.
7. Les propriétés essentielles des corps bruts. Contribution à l'étude de l'hylémorphisme. — Revue thomiste 8 (1900) 155-169.
8. La conservation de l'énergie et la liberté morale. (Science et religion.) — Paris, Bloud et Barral, 1900. 59 pp.
9. La prémotion physique selon l'école dominicaine. — Revue néoscolast. 8 (1901) 370-389.

[1] Le cardinal Mercier, 730 (53).
[2] Wissenschaft und Glaube, 64 (105).
[3] Buchbesprechungen und Zeitungsartikel werden nicht angeführt.

10. L'individualité des animaux supérieurs (Leçon). — Revue thomiste 9 (1901) 639-651.

11. La sociologie positive. — Revue de philosophie 2 (1901/2) 301-310.

12. Praelectiones de Dei existentia. — Lovanii, Uystpruyst-Dieudonné, 1904. 102 pp.

13. La controverse moliniste à l'université de Louvain. — Revue thomiste 12 (1904) 113-121.

14. Les bases psychologiques du mécanicisme. — Revue des sciences phil. et théol. 1 (1907) 5-19.

15. La suggestion dans la psychologie normale et pathologique. (Conférence.) — Revue de Fribourg 38 (1907) 161-178.

16. L'idée chrétienne du salaire (Conférence). — Revue de Fribourg 39 (1908) 161-169, 241-253.

17. L'allochirie des représentations du Dr Janet. Note. — Revue des sciences phil. et théol. 2 (1908) 536-539.

18. Un cas complexe de fausse paramnésie. Note. — Revue des sciences phil. et théol. 2 (1908) 743-747.

19. L'étude dans la vie religieuse de l'étudiant. — Studium (Pavia) 1910, 12 pp. (Sep. Abdr.)

20. Mechanism – Space – Substance. — The catholic Encyclopedia (New York) X (1911) 100-102 ; XIV (1912) 167-169, 322-324.

21. Déterminisme. — Diction. apologétique de la foi cathol. I (1911) 928-941.

22. Des troubles psychiques peuvent-ils se produire sans lésion organique. Note. — Annales de la société scientif. de Bruxelles 1911.

23. La psychologie du spécialiste (Conférence). — Revue des questions scientifiques (Louvain), 3e série, 20 (1911) 5-38.

24. Notes sur les jugements de valeur. — Revue des sciences phil. et théol. 5 (1911) 321-331.

25. Het Christendom en de moderne beschaving. — Geloofsverdediging (Antwerpen), reeks 1912, N. 6.

26. Les lois du dynamisme psychique. Quelques applications de la loi des contrastes. — Revue des questions scientifiques (Louvain), 3e série, 21 (1912) 164-194.

27. La base de la morale chrétienne (Conférence). — La Revue des familles 2 (1912) 692-694, 712-714.
Ital. Übersetzung :

La base della morale cristiana. — Risveglio (Lugano) 2 (1913) 22-24, 45-49.

28. La démonstration métaphysique du libre arbitre. — Revue néo-scolast. 20 (1913) 13-38, 181-204, 279-293.

29. La musique sacrée .— Allocution prononcée en la collégiale St-Nicolas de Fribourg, le 12 mai 1913, à l'occasion de l'audition de la Manécanterie. 12 pp.

30. Les bases psychologiques de l'éducation de la volonté (Conférence). — La Revue des familles 3 (1913) 425-427, 442-444.
Ital. Übersetzung :
L'educazione della volontà. Le basi psicologiche. — Risveglio (Lugano) 2 (1913) 304-307, 332-335, 359-361.
Fläm. Übersetzung :
Opvoeding van den Wil. Hare zielkundige grondslagen. — Geloofsverdediging (Antwerpen), reeks 1913, N. 12, 25 pp.

31. Les frères Wilde, trois anciens élèves du collège de Fribourg. — Annales fribourgeoises 1 (1913) 228-237.

32. Les vitraux de Mehofer à la collégiale de St-Nicolas (Fribourg en Suisse). — Fragnière, Fribourg, 1914, 75 pp.

33. Introduction générale à l'étude psychologique des phénomènes religieux. — Revue des sciences philos. et théolog. 8 (1914) 5-50.

34. Psychologie du patriotisme. — La Suisse latine (Fribourg) 1 (1914) 1-8, 61-76, 150-164.

35. Christianisme et civilisation. — La Revue des Familles 4 (1914) 100-102, 115-117.

36. La racine du principe de causalité. — Revue néoscol. 21 (1914) 193-211.

37. L'exposition des beaux-arts à Fribourg en 1915. — Annales fribourgeoises 3 (1915) 145-157.

38. In Memoriam. — Allocution prononcée au service funèbre solennel célébré le 24 nov. 1915 à l'église paroissiale cathol. de Lausanne à la mémoire des officiers et soldats belges morts pour la patrie. — L'office belge, Lausanne, 1915. 15 pp.

39. L'exposition des artistes romands. — Annales fribourgeoises 6 (1918) 27-33.

40. L'exposition de Madame de Weck-Baldegg et de Madame de Weck-Boccard. — Annales fribourgeoises 6 (1918) 196-201.

41. « Kultur » et Civilisation. — La Revue générale (Bruxelles) 54 (1921 II) 3-32.

42. Henri Pirenne. — Bibliothèque universelle et revue suisse 104 (1921) 273-281.

43. L'analogie métaphysique. — Revue néoscolast. 25 (1923) 129-153.

44. Les surprises de l'imagination (Conférence). — Etudes religieuses (Bruxelles), Nº 82, 1923, 3-31.

45. L'esthétique de saint Thomas d'Aquin. — S. Tommaso d'Aquino, pubblicazione commemorativa del sesto centenario della canonizazione (Pubblic. della univ. cattol. del S. Cuore, serie Iª, vol. II), « Vita e Pensiero », Milano 1923, 228-246.

46. De doctrina S. Thomae Aquinatis circa causalitatem psycho-physicam. — Xenia thomistica I, Romae 1924, 257-266.

47. The Vth international congress of philosophy (Naples, may 1924). — The Trident, review of the « Britannia society », Fribourg University, 1 (1924) 4-12.

48. La société des nations devant l'opinion catholique. — Catholicisme et vie internationale (Union catholique d'études internationales), Fribourg, Fragnière, 1924, 117-130.

49. Le rêve. — Discours prononcé le 15 novembre 1924 à l'occasion de l'inauguration solennelle des cours universitaires (Rektoratsrede). — Fribourg, St-Paul, 1924, 20 pp.

50. Utrum et quatenus hylemorphismus cum theoriis physicis recentiorum componi possit. — Acta primi congressus thomistici internationalis Romae a. 1925 habiti, Romae 1925, 121-127.

51. Intuition et analogie. — Atti del V congresso internazionale di filosofia, Napoli, 5-9 maggio 1924, Napoli, Perrella, 1925, 88-100.

52. Le commencement du monde. — Divus Thomas 4 (1926) 33-39.

53. Le cardinal Mercier. — Schweiz. Rundschau 25 (1925/26) 721-730.

54. Scrupules. — The Trident 1 (1926) 105-113.

55. L'art religieux. — Etudes religieuses Nº 186, Liége, La pensée catholique, 1927, 32 pp.

56. Für eine umfassende Wissenschaft. — Schweiz. Rundschau 27 (1927/28) 769-781.

57. Die Literaturwissenschaft. — Literaturwissenschaftl. Jahrbuch der Görresgesellschaft 3 (1928) 1-11.

58. L'éducation de la volonté. — Les causeries (Fribourg) 7 (1928) 244-255, 405-415, 481-490.

59. Was ist Kultur ? — Schweiz. Rundschau 28 (1928/29) 1-12.

60. Das Leben der Kultur. — Schweiz. Rundschau 28 (1928/29) 481-492.

61. Die ewige christliche Kultur. — Schweiz. Rundschau 28 (1928/29) 599-609.
Fläm. Übersetzung von NN. 59-61 :
Kultuur. — Godsdienstige en sociale trakten, reeks 1929, N. 3-4, Antwerpen 1929, 61 pp.

62. Le sens de la vie. — Nova et Vetera 3 (1928) 293-311.

63. L'hylémorphisme dans la pensée contemporaine. — Divus Thomas 6 (1928) 154-176.

64. L'idée de l'être. — Revue néoscolast. 31 (1929) 182-203, 257-279, 415-437.

65. Essai sur le principe de causalité. — The New Scholasticism 3 (1929) 253-295.

66. Le catholicisme et la civilisation. — Les documents de la vie intellectuelle 1 (1929) 396-416. — Les grands problèmes internationaux de l'heure présente. Conférences de la première semaine catholique internationale de Genève 16-22 sept. 1929 (Union catholique d'études internationales), Editions Spes, Paris 1930, 161-187.

67. Catholicisme and civilisation. — Blackfriars (Oxford) 10 (1929) 1419-1423.

68. Notes sur l'abstraction. — Divus Thomas 7 (1929) 399-413.

69. Pour les croyants persécutés en Russie. Discours. — Pour les croyants persécutés en Russie, Manifestations de sympathie des croyants de Genève, le 19 janv. 1930, 19-24.

70. Essai sur la philosophie de Henri Bergson. — La revue catholique des idées et des faits (Bruxelles) 9 (1929/30), N° 44 (24 janv. 1930) 1-4.

71. Examen de la philosophie bergsonienne. — La revue cathol. des idées et des faits 9 (1929/30), N° 45 (31 janv. 1930) 9-13. — Les Documents de la vie intellectuelle 3 (1930) 542-562.
Dtsch. Übersetz. von NN. 70/71 :
Essay über die Philosophie Henri Bergsons. — Schweiz. Rundschau 29 (1929/30) 909-924, 995-1011.

72. La notion du temps. — Philosophia perennis, Festgabe J. Geyser, Regensburg, Habbel, 1930, 857-868.

73. Noblesse morale. – Kant et S. Thomas. — The Trident 2 (1931) 190-197.

74. Right of private ownership. — The clergy review (London) 2 (1931) 385-396.

75. L'énergétisme et le problème psycho-physique. — Schweiz. Medizinische Wochenschrift 61 (1931) 321-329.

76. Le droit de propriété (Conférence). — Schweiz. Studentenverein, Monatschrift 76 (1931/32) 186-192, 231-237.

77. Les prières publiques pour la conférence de Genève. Allocution. — Opinions catholiques sur la limitation et la réduction des armements (Confér. pour la limitation et la réduction des armements, le 2 févr. 1932), Editions du Cerf, Juvisy, 1932, 6-17.

78. La culture générale à l'université (Conférence). — Bulletin Joseph Lotte (Issoudun) 3 (1931/32) 360-377.

79. Qu'est-ce que l'état ? — Schweiz. Studentenverein, Monatschrift 76 (1931/32) 374-380, 423-430.

80. Le système moral de M. Bergson. — La revue catholique des idées et des faits (Bruxelles) 12 (1932/33), Nº 15 (1er juill. 1932) 3-6.

81. Le devoir du désarmement moral. — La vie intellectuelle 18 (1932) 219-238.

82. L'université catholique (Conférence). — Wiedergeburt, Jahrbuch des Verbandes der Renaissance-Gesellschaften 11 (1932/33) 7-21.

83. A propos des apparitions de Beauraing. — Revue des questions scientifiques (Louv./Paris), 4e série, 23 (1933) 371-381.

84. Le problème du vitalisme. — Schweiz. Medizinische Wochenschrift 63 (1933) 1264-1271.

85. Die psychologischen Grundlagen der religiös-sittlichen Führung. — Bedrohte Jugend, drohende Jugend. Heilpädagogische Schriftenreihe, H. 1, Luzern, Instit. f. Heilpädagogik 1934, 5-19.

86. Art and anarchy. — The Colosseum (London) 1 (1934) 24-32.

87. L'autorité en démocratie. — Schweiz. Studentenverein, Monatschrift 78 (1933/34) 432-439, 479-484.

88. Der Katholische Gedanke vor der geistigen und moralischen Anarchie. — Schweiz. Rundschau 35 (1935/36) 193-204.
Poln. Übersetzung :
Myśl katolicka wobec anarchji intelektualnej i moralnej. — Verbum (Warschau) II (1935) 223-249.

89. Réflexions sur la monarchie. — The Trident 4 (1935) 4-12.

90. Gedanken eines Laien über das Katholische Zeitungswesen. — Schweiz. Rundschau 35 (1935/36) 526-534.

91. Réflexions sur l'art religieux. — Schweiz. Studentenverein, Monatschrift, 80 (1935/36) 45-52.

92. Conférences philosophiques données à l' « Angelicum » les 8, 9, 10 avril 1935 : I. La philosophie de la nature et les sciences naturelles. II. Le problème psychophysiologique. III. L'anti-intellectualisme contemporain. — Roma, Angelicum 1936, 61 pp.

93. Les bases doctrinales de l'économie libérale, socialiste et catholique. — Schweiz. Studentenverein, Monatschrift 80 (1935/36) 430-436, 488-496.

94. La propriété privée devant la doctrine chrétienne. — Hibernia (Fribourg) 1936, 18-25.

95. Der Schrecken vor der Philosophie. — Schweiz. Rundschau 36 (1936/37) 359-368.

96. Philosophie et « Weltanschauung ». — Divus Thomas 14 (1936) 243-254.

97. Le bolchévisme dans la vie des peuples. — Schweiz. Rundschau 36 (1936/37) 965-971.

98. Maurice Blondel, L'action. — Divus Thomas 15 (1937) 226-236 ; 16 (1938) 230-237.

99. La conquête de la liberté. — Schweiz. Studentenverein, Monatschrift 81 (1936/37) 577-584.

100. Christlicher Humanismus und nationale Erziehung (Grundsätzliches). — Schweizer Schule 15 (1938) 58-62.

101. L'esprit au service de la vie. — Etudes carmélitaines 23 I (1938) 151-164.

102. Notes on intuition. — The Thomist (Washington) 1 (1939) 143-168.

103. La base métaphysique de la personnalité. — Jahrbuch der Schweiz. Philosoph. Gesellschaft 2 (1942) 1-17.

104. La grâce dans l'œuvre du pédagogue (Conférence). — Joie et travail (Fribourg) 7 (1943) 101-108.

105. Wissenschaft und Glaube : Philosophie. Vortrag. — Schriften der Mlle Marie Gretler-Stiftung Zürich, Heft 1. Zürich, Rentsch 1944, 47-64.

106. (anonym :) Aide-mémoire de psychologie et notions élémentaires de logique à l'usage des élèves de l'école normale de Hauterive (Fribourg 1927), 199 pp.

Freiburg. P. WYSER O. P.

Anwendung des Naturrechts auf individuellem Gebiete

Von G. M. MANSER O. P.

(Fortsetzung)

Art. 4

Der Selbstmord

Wir haben hier vor, über das Verbot des Selbstmordes zwei Momente eingehender ins Auge zu fassen : Die Geschichte des Selbstmordes und das Grundsätzliche. Was grundsätzlich über den Selbstmord zu halten ist, würde ohne eine geschichtliche Illustration kaum im richtigen Sinne verstanden und gewertet. Deshalb schicken wir Geschichtliches an erster Stelle voraus, wobei es sich selbstverständlich nicht um eine « Geschichte » des Selbstmordes handelt, sondern nur um einige illustrierende Geschichtszüge.

1. Geschichtliches

Scharf war von jeher die Stellung der **Kirche** gegen den Selbstmord. Für viele, auch der Unsrigen, ist sie ein Stein des Anstoßes. Die Kirche hat das fünfte Gebot des Herrn : « Non occides » im schärfsten Sinne auf den Selbstmörder angewandt. Daran ist nicht zu rütteln. Sie verurteilt zwar nie jemanden zur Hölle, auch nicht den Selbstmörder, wie man häufig behauptet hat, denn Sache Gottes allein ist es, über das jenseitige, ewige Los eines Menschen zu entscheiden. Aber sie verdammt den Selbstmord und straft den freiwilligen Selbstmörder durch Entzug der *kirchlichen Bestattung :* « Ecclesiastica sepultura privantur qui se ipsi occiderint deliberato consilio. »[1] Damit sind auch alle kirchlichen Jahrzeiten für den Selbstmörder ausgeschlossen[2]. Das alles scheint, auf den ersten Blick sehr hart zu sein.

[1] Cod. iur. Can. Can. 1240 § 1, 3.
[2] Ib. can. 1241.

Indes, schon das **Altertum** beurteilte den Selbstmord scharf. Schon in Griechenland beraubte die Gesetzgebung vielfach den Selbstmörder der Grabesehre [1]. *Aristoteles* hält den Selbstmord nicht bloß für ein Verbrechen gegen sich, sondern auch gegen den Staat [2]. Schon er hielt den Selbstmord nicht für eine *tapfere* Tat, sondern eher für ein Zeichen der Schwäche [3]. Mit Recht zählt W. Schneider die hervorragenden Geistesführer der Griechen und Römer, wie: Pythagoras, die Pythagoreer, Sokrates, Plato, Homer, Euripides, Cicero und Virgil zu den Gegnern des Selbstmordes [4]. Für sie war der Selbstmord ein frevelhafter Eingriff in die Rechte der Gottheit. Schön ist der Ausspruch des *Pythagoras*: man dürfe ohne Geheiß des obersten Heerführers, d. h. Gottes, den Wachtposten des Lebens nicht verlassen [5]. *Sokrates* erklärt: der Mensch ist Eigentum der Gottheit und Gegenstand der göttlichen Vorsehung und darf den ihm angewiesenen Lebensposten ebensowenig eigenmächtig verlassen, als der Sklave ohne den Willen seines Herrn sich selbst morden darf [6]. Ähnlich urteilten auch *Cicero* [7] und *Terentius Varro*. Wahre Seelengröße, meint der letztere, bewährt sich in der geduldigen Ergebung und Entsagung, nicht in dem eigenmächtigen Abschütteln drückender Sorgen [8]. Bekanntlich versetzte *Virgil* den Selbstmörder in den Orkus, wo er seine Tat zu bereuen hätte [9]. *Euripides* erblickte im Selbstmordgedanken ein Anzeichen von Geistesschwäche und sittlicher Ohnmacht [10].

Indes kommen schon im Altertum mit dem religiös-sittlichen Zerfalle baldigst auch die leichtfertigsten Auffassungen über den Selbstmord zum Vorschein. Für P. Weiß — den Pessimisten (!), der die heutige furchtbare Katastrophe so getreulich vorausgesagt — war der *Massenselbstmord* die letzte Tat des Altertums [11]. Dafür hat man theoretisch und praktisch tüchtig vorgearbeitet. So offenbar *Seneca*, der nicht bloß Selbstmörder mit Lobsprüchen überhäuft [12], sondern seine grund-

[1] Vgl. *Cathrein*, Moralphil. II 55; *Schmidt*, Die Ethik der Griechen, II 104.
[2] V. Eth. c. 10 (Did. II 65, 22 ss.).
[3] III. Eth. c. 8 u. 9 (Did. II 33-35).
[4] Das andere Leben 68.
[5] *Schneider*, das.
[6] *Plato*, Phaedon, c. 6 (Ed. Did. I 47, 35 ss.).
[7] De senectute, c. 20.
[8] *Schneider*, 67.
[9] Aen. VI, 434.
[10] *Schneider*, das.
[11] Die Entstehung des Christentums (Herder, 1891. Sonderabdruck der Apol.). VIII. 36 ff.
[12] Ep. 77, 6; *Weiß* O. P., das. 38.

sätzliche Stellung mit folgenden Worten markiert : « Es steht gut um die Menschheit ; niemand ist unglücklich, es sei denn durch eigene Schuld. Behagt dir das Leben, so bleibe ; gefällt es dir nicht, so kannst du dahin zurückkehren woher du gekommen. »[1] Nach Seneca wartet nur der elende Pöbel lang auf den Tod[2]. Große Geister bleiben überhaupt nicht gern lange in diesem Körper eingeschlossen[3]. Mit vollem Rechte entlasse sich einer aus dem Leben, wenn ihm etwas Unangenehmes begegnet[4]. — « Vergiß nie, mahnt *Epictet*, daß das große Tor zur Freiheit als letzte Zuflucht offen steht. »[5] Ähnlichen Anschauungen huldigten *Marc Aurel*, *Plutarch* und manche Neuplatoniker[6]. Ich halte die Berichte eines Martial, Seneca, Tacitus, Lucian, Plinius für sehr betrübend, wonach in der alten heidnischen Welt nicht bloß Lebemenschen und Schlemmer, sondern Philosophen, hochangesehene Juristen, Geschichtschreiber freiwillig in den Tod gingen, nicht selten sogar die Gattin mit dem Gatten, die Tante mit dem Neffen, der Freund mit dem Freunde, und selbst die Mutter mit der blühenden Tochter des Hauses[7]. Viel mehr sagend ist noch, was Masaryk, der Statistiker des Selbstmordes, berichtet, welch angesehene Männer des Altertums mit dem Selbstmorde endeten ; bei den *Griechen :* Charondas, Lykurg, Empedokles, Speusipp, Diogenes, Hegesias, Stilpo, Zeno, Kleanth, Isokrates, Arkesilaus, Karneades, Aristarch, Eratosthenes, Demosthenes, Themistokles, Kleomenes ; bei den *Römern :* Lucrez, Atticus, Silius Italicus, Petronius, Lucan, Scipio, Cato, Brutus, Cassius, Marc Anton, Nero, Otho, vielleicht Marc Aurel[8]. Mit Recht ruft P. Weiß aus : « Ein grauenhafter Zustand das ! » So viel Zivilisation, so viel Glanz, so viel Macht und doch kein Interesse mehr am Leben. Die Menschheit, so reich an Geld, an Wissen, an Kunst und so arm an Tugend, an Verständnis dessen, was ihr zum Heile ist, an Hoffnung auf die Möglichkeit eines erträglichen Daseins, daß sie nicht mehr die Kraft in sich

[1] Ep. 70, 13.
[2] Ep. 70, 16.
[3] Consolatio ad Marciam, 23.
[4] Ep. 70, 6 ; dazu *Weiß* O. P., das. 40.
[5] An. Diss. § 13 f., 24, 95 ff.
[6] Vgl. *Schneider*, das. 67.
[7] *Seneca*, Ep. 70, 10 ; Ep. 77, 6 ; Cons. ad Helviam, 10, 9 ; *Martial*, 3, 22 ; *Tacitus*, Annal. 6, 26 u. 11, 36 ; *Lucian*, Demonax, 4, 65 ; *Plinius*, Ep. 3, 16 ; 6, 24. Vgl. *Weiß* O. P., das. 38-39.
[8] *Masaryk*, « Der Selbstmord », 150. Den Aristoteles zu den wahrscheinlichen Selbstmördern zu rechnen, ist meines Erachtens unhaltbar. Vgl. *Weiß* O. P., das. 37.

findet, auch nur die Arbeit des Lebens zu tragen. »[1] Es gab also im Altertum wirklich eine « Massenselbstmordpsychose » !

Flechten wir hier in unsere Ausführungen etwas, wenn auch sehr Unvollständiges, aus der modernen **Statistik** des Selbstmordes ein. Diese Statistik führt auch eine furchtbare Sprache ! Mayr hat berechnet, daß in Europa in den Jahren 1881-1893 jährlich 35 000 Menschen sich selbst das Leben nahmen. Die statistisch nachgewiesenen Selbstmorde von 1881-1891 auf der ganzen Welt betrugen 454 689. Nach Dr. Rost, dem Herausgeber des Archivs für Bekämpfung des Selbstmordes, entfallen auf Europa, ohne Rußland, jährlich 50 000 Selbstmorde, auf die heutigen Kulturstaaten jährlich rund 100 000 ; also in 20 Jahren = 2 Millionen Selbstmorde ! Derselbe sagt : « Der Selbstmord ist eine 'Weltkrankheit' geworden. » Nach Masaryk sind es vor allem die Länder mit der sog. modernen Schulbildung, wie Sachsen, Dänemark, Deutschland und die Schweiz, die am meisten Selbstmorde haben [2].

Noch ergreifender ist vielleicht die Statistik der *jugendlichen* Selbstmörder. Medizinalrat Eulenburg in Berlin weist nach, daß von 100 000 Schülern in Preußen vom Jahre 1906 nicht weniger als 7,7 % im Alter von 15 Jahren, und 17,83 % im Alter von 15-20 Jahren Hand an das eigene Leben legten [3]. Welch ein Jammer für Eltern und Vaterland ! Wie berechtigt die Strenge der Kirche !

In der **modernen Zeit** haben die Materialisten D. Hume, Bentham, Düring, Schopenhauer, auch Paulsen und Ziegler noch für gewisse Fälle den Selbstmord verteidigt [4]. Viel sagend ist es, daß nach aktenmäßigem Nachweis $^1/_8$ aller Selbstmorde an höheren Lehranstalten auf die Lektüre von Schopenhauer, Nietzsche, Düring, Darwin, Tolstoi, Ibsen, Zola und Haeckel zurückführbar sind [5]. « Seelennot », betont auch Dr. Rost, nicht leibliche Armut, ist die Hauptsache dieser Weltkrankheit. Religiöse und karitative Fürsorge muß da einsetzen meint der Genannte !

Was tut der moderne Staat gegen dieses furchtbare Krebsübel ? Von entehrenden Strafen finde ich weder im Schweizerischen noch im Reichsdeutschen Strafgesetzbuch etwas. Reden wurden allerdings in Sachen gehalten, mit Betonung des religiösen Hilfsmomentes. Als ein Abgeordneter der Württemberger Kammer am 28. Januar 1901 die

[1] *Weiß* O. P., das. 37.
[2] « Der Selbstmord », 70 ; dazu *Cathrein*, das. II 55 [1].
[3] Lexikon der Pädag., « Schülerselbstmorde ».
[4] *Cathrein*, II 56.
[5] Lexikon der Pädag., das.

Frage stellte, warum im Heere so viele Selbstmorde vorkämen, antwortete Kriegsminister Schott von Schottenstein : « Das einzige Mittel zur Bekämpfung des Selbstmordes liege in der Sorge für die Erhaltung der *Gottesfurcht.* » So berichtet der Apologet Dr. Anton Leinz und fügt an die Soldaten ebenso freimütig als richtig die Warnung bei : « Und zudem, meine lieben Kameraden, ist der Selbstmord nicht nur ein entsetzliches Verbrechen *gegen Gott, sich selbst,* seine Angehörigen und die *ganze bürgerliche Gesellschaft,* sondern auch eine *Feigheit,* deren am allerwenigsten ein Soldat sich schuldig machen sollte. »[1] Eigentlich steht unsere modernste Zeit beschämt vor dem großen Napoleon I., der, als er eines Tages hörte, daß von seinen Grenadieren ein gewisser Groblin sich ums Leben gebracht, am 22. März 1803 folgenden Armeebefehl erließ : « Ein Soldat muß auch Trübsinn und Traurigkeit zu überwinden verstehen ; muß wissen, daß ebensoviel Mut dazu gehört, die seelischen Leiden standhaft zu ertragen, als unter dem Geschützfeuer einer Batterie standzuhalten. Der Traurigkeit also sich widerstandslos überlassen und sich ihr durch Selbstmord entziehen, heißt das Schlachtfeld verlassen, ehe man gesiegt hat. »[2] Diese Sprache war des großen Napoleon würdig. Und Leinz konnte sich seiner Zeit noch auf Kaiser Wilhelm berufen, der dem Soldatenselbstmörder, wie die Kirche, die üblichen militärischen Ehrenbezeugungen bei der *Beerdigung* versagte [3]. Die Kirche war also mit ihrer Strenge in guter Gesellschaft, und, unsere Zeitverhältnisse ins Auge gefaßt, war Kaiser Wilhelms Mahnung an die Soldaten : « Vergesset euren Gott nicht und schämt euch des Gebetes nicht, das einst eure Mutter euch gelehrt hat »[4], geradezu eines Kaisers würdig !

2. Grundsätzliches

Thomas von Aquin erörtert das Problem des Selbstmordes häufig [5]. Das ist ein Zeichen, daß er ihm große Bedeutung zuschrieb. Wir können dabei zwei Hauptpunkte erwägen : erstens die *prinzipielle Entscheidung,* um dann an zweiter Stelle die *Folgerungen* aus derselben zu ziehen.

[1] *A. Leinz,* Apologetische Vorträge, 1907, 194 f.

[2] Das. 195-196.

[3] Das. 196.

[4] Das. 197.

[5] II-II 64, 5 ; ib. 59, 3 ad 2 ; II-II 124, 1 ad 2 ; III 47, 6 ad 3 ; IV. Sent. d. 49 q. 5 a. 3 ; ad Hebr. II lect. 7.

Die **prinzipielle Entscheidung** fällt er in II-II 64, 5 : « Utrum liceat alicui occidere seipsum. » Darnach ist der freiwillige Selbstmord ein dreifaches Verbrechen : gegen sich selbst, gegen die Gesellschaft und gegen Gott.

I. Gegen *sich selbst.* Naturgemäß liebt ein jegliches Wesen sich selbst und sucht daher sich zu erhalten. Der Selbstmord ist daher im Grunde gegen den *tiefsten Naturdrang :* « contra inclinationem naturalem » und deshalb gegen die Liebe : « contra caritatem » [1]. Ja, unter diesem Gesichtspunkte ist er das *größte* Vergehen, « maximum crimen », das *schwerste :* « gravissimum » und zugleich das *verhängnisvollste :* « periculosissimum », weil es die Pforte zur Buße verschließt [2].

II. Gegen die *Gesellschaft.* Denn jeder Mensch ist ein Glied der Gemeinschaft als Teil des Ganzen, dem er zugehörig ist, und dem folglich der Selbstmörder ein Unrecht zufügt, wie schon der Stagirite gesagt : « Unde in hoc, quod seipsum interficit, iniuriam communitati facit, ut patet per philosophum in V. Ethic. » [3]

III. Gegen *Gott.* Denn das Leben ist ein Geschenk Gottes, dem allein an sich das Recht über Leben und Tod zusteht : « Ad solum enim Deum pertinet iudicium mortis et vitae. » [4]

Genau in diesem Sinne haben *Soto* [5], *Vitoria* [6], *Billuart* [7], *Lessius* [8], mit unzähligen andern die Freveltat des Selbstmordes verurteilt. Natürlich gilt all das Gesagte, wie Jaccoud scharf und mit Recht betonte [9], nur von dem Selbstmorde, der *frei* und von dem *normal* eingestellten Menschen begangen wird. Auch ist aus dem Gesagten ersichtlich, daß der Selbstmord und jeder freiwillige Selbstmord ebenso scharf die *Caritas* verletzt, wie die *iustitia* [10].

Ziehen wir nun aus der obigen Auseinandersetzung einige **Folgerungen** über Fragen, die im Anschlusse an die prinzipielle Entscheidung häufig erörtert wurden und die sowohl für den einzelnen als die Gemeinschaft etwelche Bedeutung haben.

[1] II-II 64, 5. [2] II-II 64, 5 ad 3.
[3] II-II 64, 5 ; V. Eth. c. 11 (Did. II 65, 29 ss.).
[4] Ib.
[5] De iure et iust. l. V q. 1 a. 5.
[6] In II-II q. 64 a. 5 ; Relectio X, « De homicidio ».
[7] Tr. De iure et iust. Diss. 10 a. 3.
[8] Tr. De iust. sect. 2 c. 9. Dubitatio VI.
[9] Droit nat. 108. [10] II-II 64, 5 ad 1.

Ist der frei-absichtliche Selbstmord ein Frevel gegen Gott, sich selbst und die Gemeinschaft, dann ist er ein *malum in se*, eine in *sich schlechte Tat*, die nie gut und verdienstlich sein kann.

Hier begegnen wir bei den Verteidigern des Selbstmordes oft einer schwärmerischen Lobhudelei, die schon Seneca zum Teil begonnen hat [1]. Diese Anhänger des Selbstmordes werden sogar fast fromm. Sie weisen auf die Heiligen hin, die wünschten, aus *Liebe zu Gott und dem Nächsten zu sterben*, weisen auf die Sehnsucht der Martyrer nach dem *Martyrium* hin, oder rühmen die Seelengröße solcher, die zur *Vermeidung* oder *Sühne* einer Todsünde sterben wollten, loben den Heldentod des Soldaten, der fürs Vaterland selbst in den sicheren Heldentod rennt. Mit einem Worte: für sie ist der Selbstmord eine *Heldentat!*

Alles das weist auf eine enorme *Begriffsverwirrung* hin. Ist der Selbstmord in sich und an sich ein Frevel, dann ist er nie ein Beweis für *Tugend*, sondern vom Gegenteil. Ist er ein Frevel gegen Gott und den Nächsten, größer als Ehebruch und Hurerei [2], so kann er doch nie ein Beweis für *Gottes-* und *Nächstenliebe* sein. Die Heiligen wünschten wohl oft zu sterben, um Gott zu besitzen, aber nicht zu sterben durch Selbstmord, der eine höchste Beleidigung Gottes ist. Wie soll der Selbstmord eine *Sühne* für die Todsünde sein oder ein Mittel zur *Vermeidung* der Sünde, da er selbst eine der schwersten Sünden ist? Kein wahrer *Martyrer* wünschte den Martyrertod durch Selbstmord. Der Martyrertod ist die Hinopferung des Lebens für den Glauben, durch die *Feinde* des Glaubens vollzogen. Nicht die Liebe zum Vaterland durch Selbstmord ist eine Großtat. Das wäre ein Verbrechen gegen das Vaterland. Wohl aber ist der tapfere und heldenmütig erlittene, von den *Feinden* vollzogene Tod, zur *Verteidigung des Vaterlandes*, eine herrliche Tat. Wenn unsere Soldaten aus Liebe zum Vaterlande sich selbst töteten, wo wäre dann der Schutz des Vaterlandes? Das wäre der Ruin der Heimat! Schon Aristoteles hat es bestritten, daß der Selbstmord überhaupt ein Zeichen des *Heldenmutes* sei. Er wäre vielmehr ein Zeichen der Schwäche, meinte er. Wer des Lebens Elend, « λυπερά », mutig trägt, ist ein heldenmütiger Mann [3]; vor allem jener, welcher tapfer Wunden und den Tod, das größte irdische Übel trägt. Das ist des Menschen würdig und eine echte Tapferkeit [4]. So denkt auch der

[1] Epist. 58 u. 70.
[2] II-II 64, 5.
[3] In III. Eth. c. 9 (Did. II 35, 18).
[4] Ib. (II 35, 18 ss.).

Aquinate [1]. Und Aurelius Augustinus hielt den Selbstmord Catos, des Brutus, der Kleopatra und Senecas eher für Feigheit als einen Beweis des Heldenmutes [2]. So hat der Dichter Martial Recht, der da sagt :

« Rebus in angustis facile est contemnere vitam. »
« Fortiter ille facit, qui miser esse potest. » [3]

Zur Klärung der ganzen Frage in ihren Schwierigkeiten ist vor allem die *Unterscheidung* zwischen den drei Rechtssphären : der *göttlichen*, *staatlichen* und *individuellen* abklärend. Sie wird uns wenigstens einige Richtlinien für die Lösung von Schwierigkeiten an die Hand geben.

a) *Die göttliche Rechtssphäre*

Auf diesem Gebiete gibt es an sich nur Rechte, keine Pflichten. Da Gott selbst das höchste Gut ist [4], muß jedes kreatürlich Seiende und Gutseiende seine Ursache in Gott haben [5]. Folglich ist er auch die Ursache alles *Lebens*, das offenbar ein großes Gut ist, und damit der Herr und Meister über Tod und Leben [6]. Wem daher Gott befiehlt, auf irgendwelche Art aus dem Leben zu scheiden, der verübt, Gott gehorchend, keinen Selbstmord, noch überhaupt einen Mord, sondern eine « Selbsttötung ». So erzählt die Geschichte von mehreren heiligen Frauen, auch von der hl. Apollonia, daß sie sich auf Grund einer göttlichen Inspiration getötet hätten [7]. Und auch Samsons Tod wird von Augustin und Thomas in diesem Sinne interpretiert [8]. Auch hieraus ist wieder ersichtlich, wie wichtig es ist, zwischen « Tötung » und « Mord » gut zu unterscheiden.

b) *Die staatliche Rechtssphäre*

Wer immer Inhaber der öffentlichen Autorität ist, kann zwar den Verbrecher töten. Aber deshalb ist er selbst noch absolut nicht berechtigt, Selbstmord zu begehen, und zwar auch nicht wegen irgend einem Verbrechen, das er selbst begangen hat, denn hier gilt das Axiom : Nemo iudex in causa sua : « Ille, qui habet publicam potestatem,

[1] Comm. in III. Eth. lect. 18 ; II-II 64, 5 ad 5.
[2] De civ. Dei, l. I c. 28.
[3] L. XI. Epist. 57.
[4] I 6, 2. [5] I 44, 1. [6] II-II 64, 5.
[7] *Vitoria*, in II-II 64, 5.
[8] *Augustin*, De civ. Dei, I 21 ; *Thomas*, II-II 64, 5 ad 4 ; ad Hebr. c. 11 lect. 7 ; *Vitoria*, ib. ; *Soto*, ib.

potest licite malefactorem occidere per hoc quod potest de ipso iudicare; nullus autem est iudex sui ipsius; unde non licet habenti publicam potestatem seipsum occidere propter quodcumque peccatum.»[1] Und das alles gilt, trotzdem er sonst als Richter andere zum Tode oder auch zur Verstümmelung[2] (mutilatio) und auch zu Freiheitsstrafen[3] zu verdammen die Macht hat. Thomas berührt hier auch eine für unsere Zeit hochwichtige Frage, nämlich die *Sterilisation.* Darf sich jemand selbst entmannen, oder einen andern dazu verurteilen, um keuscher zu leben? Schon das Nicaenum hatte die Entmannung im angedeuteten Sinne verurteilt[4]. Thomas rechnet solche, die das tun, zu den Mördern und hält dafür, daß eine solche Tat weder *notwendig* noch *nützlich* ist. Nicht notwendig: weil der freie Mann durch den freien Willen imstande ist, die Leidenschaften zu besiegen. Nicht nützlich: weil dadurch die Leidenschaft nicht schwächer, wohl aber lästiger wird: «Neque concupiscentia mansuetior ita fit, sed molestior.»[5].

c) *Die individuelle Rechtssphäre.*

Kraft seiner Natur, die Gott dem Menschen gegeben und die jedermann lieben soll[6], also naturrechtlich, hat auch das Individuum seine Rechte und noch mehr Pflichten. Wir können hier den Menschen in einem doppelten Sinne ins Auge fassen: *aktiv* und *passiv.*

α) *Aktiv:* So gefaßt, hat jedermann das Recht und die Pflicht, seine Fähigkeiten, insoweit sie unter der Herrschaft seines Willens stehen, zu erhalten und auszubilden[7]. Die Erhaltung seiner selbst ist naturgeordnet, wenn das Niedrigere dem Höheren geopfert wird. Daher hat auch jeder Private das Recht, ein krankes Glied, z. B. Arm oder Bein, das den ganzen Organismus bedroht, entfernen zu lassen[8]. Niemals aber ist es, wie oben betont, erlaubt, sich selbst zu töten[9]. Auch darf die Frau, um ihre Ehre zu retten, niemals Selbstmord begehen. Überall gilt hier das Axiom: Der Zweck heiligt die Mittel nicht: «Non sunt facienda mala ut eveniant bona», selbst nicht um eine Sünde zu vermeiden[10]. Dagegen ist es dem zum Tode Verurteilten erlaubt, zu fliehen[11]. Auch ist der Kranke zur Rettung der Gesundheit nicht verpflichtet, *außerordentliche* Mittel und Medizinen zu nehmen[12]. Selbst-

[1] II-II 64, 5 ad 2. [2] Ib. 65, 1. [3] Ib. 3.
[4] Pars I, sect. 4, can. 1. [5] II-II 65, 1 ad 3.
[6] II-II 64, 6. [7] II-II 64, 5 ad 3.
[8] II-II 65, 1. [9] II-II 64, 5. [10] Ib. ad 3.
[11] Vgl. *Vitoria,* in II-II 64, 5. [12] Ib. *Billuart,* l. c.

verständlich verfehlen sich jene, die durch Trunksucht, Fraß und Völlerei usw. sich das Leben verkürzen.

β) *Passiv:* Der Mensch hat das Recht und sogar die Pflicht, sein Leben zu schützen, solange er es unter proportioniert gegebenen Umständen schützen kann und soll. Das ist ein affirmatives Gebot. Affirmative Gebote verpflichten aber, auch naturrechtlich, *nicht immer* und *überall*, wie wir oben gesagt. Er kann das Leben aus *höheren* Gründen auch opfern, d. h. passiv, mit andern Worten, negativ gegenüber Gefahren sich verhalten. Hierin liegt überragende Größe. Sie bewährt sich herrlich, wenn jemand in größter Not das einzige Stücklein Brot, das ihm das Leben retten könnte, einem Mitbruder in gleicher Not verabreicht[1]. Das Gleiche ist der Fall, wenn jemand beim Schiffbruch das einzige Rettungsbrett einem anderen zur Rettung zuschiebt. Das ist heroische Liebe, und die Liebe ist auf Erden das Größte. In diesem Sinne haben die Martyrer, heldenmütige Glaubensboten, große Kämpfer der Wahrheit, Friedensengel in Pest und Kriegszeiten, so oft für Gott, Wahrheit und Recht ihr Leben in die Schanze geschlagen.

Das gibt mir Gelegenheit, das düstere Problem des Selbstmordes mit einem höheren, tröstlicheren Gedanken abzuschließen. Gott ist groß, weil er reine Aktualität (actus purus) ist. Die Kreatur ist, weil sie Kreatur ist, ihrem Wesen nach empfangenes, mögliches Sein und daher *passiv*, leidend. Daher findet sie ihre eminenteste Größe im *Leiden*, in der *Hinopferung* ihrer selbst für das Große. Der größte, erhabenste Mensch, der zugleich Gott war, hat durch sein Kreuzesopfer hiefür den unwiderlegbarsten Beweis geliefert. Und daher: nicht der Selbstmord kündet Größe, sondern die duldende *Selbsthinopferung!*

Art. 5

Das Duell

Die Geschichte des Duells ist ein düsteres Blatt in der Kulturgeschichte der europäischen Völkergeschichte. Wie viel blühend Leben das Duell meist aus leichtfertigsten Gründen begraben hat, wie viel Gram, Zwietracht und Haß es in meist kulturell höherstehende Kreise trug, das ist unsagbar. Es gereicht den Griechen und Römern, wie überhaupt den Völkern des klassischen Altertums zur Ehre, daß sie

[1] *Vitoria*, in II-II 64, 5 u. Relectio X, « De homicidio ».

das Duell im eigentlichen Sinne nicht gekannt [1], wenngleich die römischen Gladiatorenkämpfe, speziell zur Belustigung des Volkes, an Grausamkeit nichts zu wünschen übrig ließen. Das Duell war vor allem eine grausame Zweikampfsunsitte der *Gallier* und *Germanen.* Schon Diodor von Sizilien [2], Vellejus Paterculus [3] und Pomponius Mela [4] tun dessen Erwähnung. Der Burgunderkönig Gundobald schützte es gesetzlich [5]. Was die Kirche gegen diese Völkerunsitte für einen Kampf geführt, werden wir später speziell hervorheben.

Von den verheerenden Folgen dieser barbarischen Völkersitte sei nur die eine und andere Tatsache hervorgehoben. In einem Turnier (1403) zwischen Hessen und Franken kamen, wegen lächerlicher Ehrverletzung, 17 Franken und 9 Hessen ums Leben [6]. Es gab, wie P. Weiß [7] und Cathrein [8] sagen, Zeiten von eigentlicher « Duellwut ». Um die Mitte des 17. Jahrhunderts fielen, wie Theoph. Baynaud berichtet, innerhalb von 30 Jahren mehr Edelleute im Duell, als zur Bildung eines ganzen Heeres notwendig gewesen wären. In der einzigen Pfarrei St. Sulpice zählte man zeitweilig wöchentlich 20 Duelltote [9].

Indes, wie A. Scharnagl bemerkte [10], kann man der geschichtlichen Entwicklung nach den Zweikampf in verschiedenem Sinne nehmen. Es gibt einen kriegerischen, einen gerichtlichen Zweikampf, dann das sog. Tournier und endlich eben das Duell.

1. Der **kriegerische** Zweikampf bezweckte, an Stelle einer Schlacht den Krieg zweier Völker zu entscheiden. Dieser Zweikampf geschah auf Grund der *öffentlichen Autorität,* die das Recht hat, eventuell einen Krieg zu führen. Dieser Zweikampf konnte also erlaubt sein. Im Altertum fanden faktisch solche Zweikämpfe statt, wurden aber seit dem Mittelalter beseitigt.

2. Der **gerichtliche** Zweikampf sollte nach gegenseitiger Vereinbarung der Parteien Geschlechterfehden in der Gestalt von Gottesurteilen nach Recht oder Unrecht entscheiden. Er war bei den Germanen hauptsächlich in Gebrauch. Von der Kirche allzeit bekämpft, wurde dieser Zweikampf im vierten Lateran-Konzil (1215), unter Exkommunikation und unter Strafe des Verlustes der kirchlichen Beerdigung ver-

[1] Vgl. *Cathrein,* Moralphil. II 104 ; *Castelein,* Droit nat. 97.
[2] Biblioth. histor. l. V c. 28.
[3] Histor. Rom. II 118.
[4] De situ orbis, III 3.
[5] Mon. Germ. in 4°, Leg. sect. 1, tom. II, pars I, p. 75.
[6] Vgl. *Cathrein,* das. 106.
[7] Apol. II 385-386.
[8] Moralphil. II 106.
[9] *Cathrein,* das.
[10] Vgl. Lexikon für Theol. und Kirche, « Zweikampf ».

boten und nach und nach auch von der weltlichen Behörde eingeschränkt, besonders durch Friedrich II. [1]

3. Das **Tournier** war seit dem 11. Jahrhundert in Frankreich und seit dem 12. Jahrhundert auch in Deutschland üblich. Die Kirche belegte es sowohl im zweiten Lateran-Konzil (1139), als auch im dritten (1179) mit Strafen. Es blieb trotzdem bis Mitte des 16. Jahrhunderts noch in Gebrauch.

4. Endlich der Zweikampf als **Duell**, über dessen Begriff, sittliche Verdorbenheit nach Wesen und Motiven wir hier Weiteres zu sagen haben, um schlußendlich die Stellung von Kirche und Staat zu markieren.

1. Der Begriff des Duells

Schon der Name : « monomachia » geht strikte nur das Duell an. Welches sind die Wesensbedingungen desselben ?

1. Das Duell ist in erster Linie immer ein *Zweikampf*. Darin besteht sein Gattungsbegriff, worin es mit jedem anderen Zweikampfe übereinkommt. Allwo *mehrere* Personen blutig miteinander kämpfen, haben wir noch kein Duell, wie Billuart treffend hervorhebt [2], sondern nur einen « Streit », eine « rixa » [3].

2. Das Duell ist ein ernstlich gemeinter Waffengang, der *ernstliche Folgen* haben soll, sei es, daß es Tötung oder wenigstens schwere Verwundung bezweckt [4].

3. Der Zweikampf muß die Folge einer formellen *Abmachung* sein : « ex condicto », die *Zeit*, *Ort* und *Waffenwerk* bestimmt. So erklärten Gregor XIII (1582) und Klemens VIII. in ihren Konstitutionen [5]. Dadurch unterscheidet sich das Duell von der *Notwehr*, die zwar auch ein Zweikampf sein kann, aber nur eine Abwehr gegen einen augenblicklichen ungerechten Angreifer ist. Alle zufälligen Zusammenstöße fallen also noch nicht unter die Zensur. Ob das Duell « mit » oder « ohne » äußere Feierlichkeit geschehe — duellum solemne oder simplex —, ist absolut indifferent.

4. Das *spezifische* Merkmal, das das Duell von jedem anderen Zweikampf unterscheidet, ist der *private* Charakter. Es muß eine Abmachung auf *Privatautorität* hin involvieren. Das gibt ihm seine sittliche Schlechtigkeit und unterscheidet dasselbe vom Kriegsduell [6].

[1] Das. [2] Tr. De Carit. Diss. 7 a. 5. [3] II-II 41, 1.
[4] *Billuart*, das. ; *Scharnagl*, das. [5] Das.
[6] Vgl. *Gredt*, p. II ethic. spec. c. 1 § 2 n. 986 ; *Cathrein*, l. c.

Somit ist das Duell im eigentlichen Sinne *ein Zweikampf, der gefahrvoll ist und der auf Grund einer bestimmten Abmachung über Zeit, Ort und Waffen in privater Angelegenheit unter Privaten, gestützt auf Privatautorität, stattfindet.*

Unsere Auffassung deckt sich inhaltlich mit jener Casteleins, der das Duell prägnant also beschreibt : « Un combat entrepris *d'autorité privée* et pour une cause *privée*, en vertu d'une *convention* réglant le *temps*, le *lieu* et les *armes* avec le péril voulu de blessures graves et même de la mort. »[1]

2. Das Duell in seinem Wesen verwerflich

Wir reden auch hier nur vom Duell im strengen Sinne, wie wir dasselbe oben als Privatkampf genau bestimmt haben. So genommen, halten wir das Duell für eine *an sich schlechte Handlung*, die nie erlaubt ist. Und das aus folgender Erwägung.

1. Jeder der beiden Duellanten setzt sich *freiwillig-aktiv*, weil ex condicto, der Gefahr des Mordes aus. Das ist *positive cooperatio* zu einer an sich schlechten Tat : sie ist ein selbstherrlicher Eingriff in die *Rechte Gottes*, der allein Herr über Leben und Tod ist.

2. Damit ist das Duell auch ein eminentes Vergehen *gegen sich* und den *Nächsten*. Beide, sich selbst und den Nächsten, bringt der Duellant in Gefahr, das höchste irdische Gut zu verlieren. In welch *ewige* Gefahr er sich und den Nächsten absichtlich bringt, sei hier nur nebenbei erwähnt.

3. Auch gegen die *öffentliche Ordnung* ist das Duell ein eminentes Vergehen, da der Duellant ohne öffentliche Autorität die Gesellschaft in Gefahr bringt, event. sogar zwei Menschenleben zu verlieren. Die ganze sittliche Begriffsverwirrung und Verworfenheit des Duells hat der edle Adolf *Trendelenburg* trefflich und ironisch zum Ausdruck gebracht mit den Worten : « Es tritt das Unsittliche eines solchen Vertrages in der dem Zweikampf zugrunde liegenden Formel hervor, unter welcher er sich fassen läßt : Du darfst mich töten, unter der Bedingung, daß ich dich töten darf. »[2]

Unsere ganze Beweisführung ruht allerdings auf der großen Lebensgefahr, die unseres Erachtens im Duelle liegt. Wer diese Gefahr geringschätzt, erinnere sich nochmals der Duellstatistik, die wir oben, wenn auch in sehr unvollständiger Weise, gaben. Wer übrigens diese Gefahr

[1] Droit nat. 97.

[2] Naturrecht, § 120, S. 230.

leicht nimmt, prahle doch nicht immer mit der großen « Heldentat », welche die Duellanten diesem verworfenen Zweikampf gemeiniglich zuschreiben !

Für unsere These : das Duell ist eine *innerlich schlechte* Tat, können wir übrigens eine namhafte Tradition ins Feld führen. Schon *Cajetan* hatte das Duell im Sinne eines Gottesurteils als an sich schlechte Tat verurteilt [1]. Sehr entschieden beurteilt *Suarez* das Privatduell als eine an sich schlechte Handlung : « Dico secundo : omne *privatum* duellum ... est intrinsece malum. » Er bezeichnet diese Ansicht sogar als allgemeine Sentenz der Summisten [2]. In ähnlichem Sinne entscheidet *Becanus* [3]. Gleicher Ansicht ist *Lugo* : « Manet illa occisio semper *intrinsece* mala, cum sit occisio *privata* sine necessitate ad defensionem. » [4]

3. Das Duell in seinen Motiven unhaltbar

Man hat das Duell aus verschiedenen Gründen oder Motiven zu rechtfertigen versucht. Da das Privatduell eine an sich schlechte Handlung ist, die daher gar nie gerechtfertigt werden kann, ist es an sich klar, daß alle Motive von diesem allgemeinen Standpunkte aus als unhaltbar betrachtet werden müssen.

Doch kann man die Motive, welche zur Rechtfertigung des Duells vorgebracht wurden, auch *einzeln und in sich prüfen*, um zu sehen, ob sie stichhaltigen Wert besitzen. So hat schon *Cajetan* sechs Ursachen aufgezeigt [5], die schon in seiner Zeit angeführt wurden, zur Rechtfertigung des Duells, wobei der scharfsinnige Kommentator allerdings nicht immer den Zweikampf im allgemeinen von dem Privat-Zweikampf unterschied. Da sie so ziemlich alles enthalten, was später zu Gunsten des Duells vorgebracht wurde, legen wir sie dem Leser der Reihe nach vor, mit Einlagen von anderen kritischen Urteilen der späteren Zeiten.

1. Man hat das Duell als *Zeuge der göttlichen Wahrheit* oder Rechts, « manifestatio veritatis » verteidigt. Man betrachtete es als « Gottesurteil ». Wer im Duell siegt, ist unschuldig, wer fällt, ist schuldig, lautete das Axiom. Allein das Duell ist ein *unzuverlässiger* Zeuge der

[1] In II-II 95, 8 ad 3.

[2] Tr. tertius « De caritate » disp. 13, sect. 9 : « an privatum bellum sive duellum sit intrinsece malum ».

[3] Summa Theologiae schol. p. II tr. 1, « De virtutibus theol. » c. 26.

[4] De iust. et iure, disp. 10, sect. 8. Daß die *Notwehr* oder Eigenverteidigung kein Duell ist, wurde früher hervorgehoben.

[5] Coment. in II-II 95, 8 ad 3.

Unschuld, denn es ist nachgewiesene Tatsache, daß im Duell öfter der Unschuldige fiel. Und wie soll es aus diesem Grunde erlaubt sein, den Nächsten zu verletzen oder gar zu morden [1]? So was ist nichts anderes als ein Gottversuchen, « tentatio Dei », eine Anmassung göttlicher Rechte : « Et divini fit usurpatio iudicii » [2]. Im gleichen Sinne wie Cajetan, urteilen auch *Suarez* [3] und *Becanus* [4]. Das Duell, als Gottesgericht, haben schon in den ältesten Zeiten Avitus von Vienne und Agobard von Lyon aufs tapferste bekämpft [5].

2. Für ebenso vernunftwidrig hält Cajetan die Ansicht jener, welche das Duell als *Kraftprobe* (« ostentatio virium ») erlauben wollen. Er weist hier auch auf die von Fürsten erlaubten *Offiziersturniere* hin, die aus solch lächerlichen Gründen in teuflischerweise Menschenleben in Gefahr bringen. Den Zweikampf zwischen David und Goliath führt er auf eine göttliche Inspiration zurück [6].

3. In studentischen Kreisen und bei Offizieren galt die Nichtannahme eines Duells in der modernen Zeit vor allem als Zeichen der Ehrlosigkeit, der *Schande*. Der Verweigerer des Duells soll ein Feigling sein. So urteilte Freiherr von Radowitz mit tausend anderen [7]. Und das, als ob Tapferkeit und Mannesehre nicht eine eminent *innere* Sache wäre, die auch äußerlich bei Nichtannahme des Duells mehr Mut zeigt, als im gegenteiligen Falle. Schon *Cajetan* berührt auch dieses Duellmotiv : « evitatio ignominiae ». Nur « Idioten », so meint er, urteilen so. Der « Weise » aber, welcher der recta ratio folgt, begeht aus diesem Grunde nicht ein Verbrechen, wie es das Duell ist [8]. Gleicher Ansicht sind auch Suarez [9], Becanus, Soto, Báñez, die sich auf Cajetan berufen [10].

4. Auch ist das Duell nicht ein geeignetes *Entscheidungsmittel* in kriminellen und bürgerlichen Streitfragen. Das könnte es nur sein, wenn es die Bedingungen eines gerechten Krieges erfüllte. Dazu ist aber das Duell als Kampf zwischen zwei Männern nicht ein propor-

[1] Thomas berührt das Duell unseres Wissens nur einmal als Mittel des Orakelspruches und verurteilt es als unerlaubt. II-II 95, 8 ad 3.

[2] Ib.

[3] Tr. tert. « De carit. disp. 8, sect. 9.

[4] Summa Theol. schol. p. II tr. 1 « De virt. theol. c. 26» q. 1.

[5] Vgl. *Scharnagl*, l. c.

[6] In II-II 95, 8 ad 3. Derselben Ansicht ist *Becanus*, l. c. q. 1.

[7] Vgl. *Cathrein*, Moralphil. II 106.

[8] In II-II 95, 8 ad 3.

[9] De carit. disp. 13, sect. 9.

[10] *Becanus*, Summa Theol. schol. De virt. theol. c. 26 q. 5.

tioniertes Mittel weder eines Defensivkrieges noch Strafkrieges für erlittenes Unrecht (bellum vindicativum).

5. Selbst das sog. *Schonungsduell* — zwei Länder lassen einen Krieg aus Schonung der Bürger (« indulgentia multitudinis ») durch ein Duell entscheiden — verurteilt Cajetan [1], weil das Duell an sich schlecht ist [2]. Nur in einem Falle billigt er das Duell, wenn ein Fürst voraussieht, daß er einen gerechten Krieg verliert [3]. Diese Ausnahme macht auch Becanus : « quia in tali casu cessat malitia duelli » [4].

6. Merkwürdigerweise wird vielfach auch die *Selbstverteidigung* (« defensio sui ») zu den Duellmotiven gerechnet, auch von Cathrein [5]. Allein sie hat als « Notwehr » mit dem Duell gar nichts zu tun. Cajetan erwähnt sie auch als « sexta causa », bemerkt aber sehr zutreffend, daß sie mit dem Duell nichts zu tun habe [6].

Nicht alles ist logisch, was über die sittliche Tragweite des Duells gesagt wurde. Da es als positive Abmachung — ex condicto — zu Mord oder Verwundung eine *in sich schlechte Handlung ist*, weil es nur auf *Privatautorität hin* geschieht, ist es immer eine positive Cooperatio ad malum intrinsecum, also *nie erlaubt*. Ist dem so, dann hat es nie eine Hinordnung ad bonum commune, kann auch jener es nicht annehmen, der voraussieht, daß er ohne Duell unschuldig sterben muß. Hierin irrt unseres Erachtens Becanus [7], und Suarez hat Recht, wenn er gegen Cajetan es für unerlaubt erklärt, daß der zum Tode Verurteilte sich noch durch ein Duell retten dürfte [8]. Eine cooperatio positiva ad malum intrinsecum ist schlechterdings und immer unerlaubt !

4. Das Duell im Verhältnis zu Staat und Kirche

Vor dem Tridentinum (1545-63) war der Wirrwarr der Ansichten über die sittliche Verworfenheit des Duells groß. Laien und Kleriker duellierten. Es gab, wie schon bemerkt, Zeiten der « Duellwut ». Indessen haben die Päpste zu allen Zeiten konstant das Duell verurteilt. Dr. *Bernhard Schwentener* hat seine gründlichen Untersuchungen über die Stellung der Kirche zum Duell bis zu den Dekretalen Gregor IX. mit folgenden Worten zum Abschluß gebracht : « Die Stellung der Päpste zum Zweikampf bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts

[1] In II-II 95, 8 ad 3.
[2] Ib.
[3] Ib.
[4] Summa Theol. schol. l. c. q. 4.
[5] Moralphil. II 108.
[6] In II-II 95, 8 ad 3.
[7] Summa Theol. schol. l. c. q. 7.
[8] De carit. disp. 13, sect. 9 n. 7.

ist dahin zusammenzufassen: Sie verurteilen jeden Zweikampf, auch den unter Laien, besonders aber in kirchlichen Streitfragen und unter Klerikern, sei es, daß diese ihn selbst ausfochten, oder sich vertreten ließen.»[1] Noch im 13. Jahrhundert kam es zwischen Kirche und Staat häufig zu Konflikten, indem die Kirche die Annahme des Duells verbot, der Staat aber die Nichtannahme bestrafte[2]. Sogar unter den Unsrigen gab es solche, die, wie *Lessius*, *Laymann*, *Reiffenstuel* und *Sporer*, die Widerlegung des Duells aus bloßen Vernunftgründen nicht für möglich hielten, eine Ansicht, die Benedikt XIV. verwarf[3].

In der Folgezeit hat auch der *Staat* das Duell bekämpft. Es gereicht Ludwig XIV. zur Ehre, daß er das Duell streng verboten hat[4]. Zwar haben, wie Scharnagl berichtet[5], England, Frankreich und Norwegen keine besonderen Strafbestimmungen. Das Duell fällt unter die allgemeinen Strafbestimmungen. Das Deutsche Reich bestraft in seinem Strafgesetzbuch, § 205, das Duell, mit tödlichen Waffen ausgeführt, mit Festungshaft von 3 Monaten bis 5 Jahren. Auf der Herausforderung zum Duell und auf der Annahme liegt Festungshaft bis zu 6 Monaten. Nach der Praxis des Rechtsgerichtes gelten diese Vorschriften auch für *Studentenmensuren*. Zur Zeit sind wieder Bestrebungen zur Milderung im Gange! Zu den neueren Verteidigern des Duells gehören vor allem Freiherr von *Radowitz*[6], *Lasson*[7] und *Paulsen*[8].

Scharf und sich immer konstant, hat vor allem die *Kirche* das Duell bekämpft. Nachdem frühere Lateran-Konzilien, den besonderen Zeitgefahren entsprechend, besondere Formen des Zweikampfes geächtet hatten, war vor allem die Verurteilung jedes Duells im Konzil von *Trient* entscheidend für alle Zeiten, der Leo XIII. in der Bulle «Pastoralis officii» vom 12. September 1891 folgte. In dem Decretum «De reformatione generali», c. 19[9], des genannten Konzils werden alle zeitlichen Herrscher: Kaiser, Könige, Führer, Fürsten usw., welche auf ihrem Gebiete Duelle gestatten, eo ipso exkommuniziert und ihrer Herrschaft verlustig erklärt: «Imperator, reges, duces, principes, marchiones, comites et quocumque alio nomine, domini temporales, qui locum ad monomachiam in terris suis inter christianos concesserint, eo ipso sint *excommunicati*, ac iurisdictione et dominio ... quod ab ecclesia

[1] Theol. Quartalschrift, 1930, S. 190-221.
[2] Das. 209.
[3] *Cathrein*, Moralphil., das.
[4] Das.
[5] Vgl. Lexikon für Theologie und Kirche: «Zweikampf».
[6] Vgl. *Cathrein*, das.
[7] System der Rechtsphil. 548.
[8] System der Eth. II 152.
[9] Sessio XXV.

obtinent, *privati.*» Die Duellanten selbst und ihre Sekundanten trifft dieselbe Strafe und sie sind des *Mordes* schuldig: «Qui vero pugnam commiserint et qui eorum *patrini* vocantur: excommunicationis ac omnium bonorum suorum proscriptionis ac perpetuae infamiae poenam incurrant et ut *homicidae* iuxta sacros canones puniri debeant.» All jene aber, die im Duell sterben, seien für immer der kirchlichen Beerdigung verlustig: «perpetuo careant ecclesiastica sepultura.» Selbst jene, welche durch theoretische oder praktische Ratschläge oder sonst irgendwie oder auch nur als Zuschauer («spectatores») zum Duell beitragen, verfallen der Exkommunikation und dem immerwährenden Fluche: «excommunicationis ac perpetuae maledictionis vinculo teneantur.»

Fassen wir abschließend alle kirchlichen Strafen, die sich auf das Duell beziehen, zusammen: Ipso facto verfallen der dem Papste simpliciter reservierten Exkommunikation: 1. alle Duellanten selbst; 2. wer dazu fordert, oder eine Forderung annimmt, auch wenn die Ausführung unterbleibt; 3. alle Mitwirkenden: Kartellträger, Sekundanten, Ärzte und all jene, welche durch Geld, Waffen, Ortsanweisung oder Wachestehen das Duell begünstigen; 4. wer als absichtlicher Zuschauer das Duell gutheißt; 5. alle weltlichen Behörden und Stellen, welche das Duell gestatten, obwohl sie es verhindern könnten [1]. Wer immer ohne Zeichen der Reue im Duell stirbt, oder auch nur an Wunden stirbt, ist des kirchlichen Begräbnisses verlustig [2]. Nach der Entscheidung der Konzils-Kongregation vom 9. August 1890 und 10. Februar 1923 gelten diese Strafbestimmungen auch von Studentenmensuren, selbst, wenn das Duell nicht einmal mit einer schweren Verwundung verbunden ist, wie dieselbe Kongregation am 3. Juli 1925 entschied [3].

Gewiß ist diese Stellung der Kirche zum Duell streng. Aber es gilt eben, einen *tiefeingewurzelten*, menschenmörderischen Unfug energisch zu unterdrücken. Und wer sich an den großen Daniel O'Connell erinnert, dem ein in der Jugend begangenes tödliches Duell einen *düsteren Lebensschatten* in die Seele geworfen, begreift die kirchliche Strenge besser.

[1] «Duellum *perpetrantes* aut simpliciter ad illud *provocantes* vel ipsum *acceptantes* vel quamlibet *operam* aut *favorem* praebentes, nec non de industria *spectantes*, illudque *permittentes* vel quantum in ipsis est non *prohibentes*, cuiuscunque dignitates sint, subsunt *ipso* facto excommunicationi Sedi Apostolicae simpliciter reservatae.» Cod. iuris can. Can. 2351 § 1.

[2] «Ecclesiastica sepultura privantur nisi ante mortem aliqua dederint poenitentiae signa: mortui in duello aut ex vulnere inde relato». Can. 1240 § 1, 4.

[3] Vgl. *Scharnagl*, l. c.

Literarkritik am Johannesevangelium und eucharistische Rede (Jo 6, 51c-58)

Von Lic. theol. Eugen RUCKSTUHL

1. Die literarische Einheit des Evangeliums

Im Jahre 1939 wurde in Göttingen eine Dissertation der Basler Theologischen Fakultät gedruckt, in der *Eduard Schweizer*, heute Privatdozent an der Universität Zürich, zu zeigen suchte, daß die johanneischen (jo.) Bildreden, in denen sich Christus als das Licht und das Leben, als das Lebenswasser und das Lebensbrot, als den Hirten und das Hürdentor, als den Weg und den Weinstock vorstellt, zwar von den Bildreden der mandäischen Schriften äußerlich abhängig, aber im Gegensatz zu ihnen und einer religiösen Umwelt formuliert seien, in der diese Bilder für falsche Götter und Erlösergestalten heimisch waren [1]. Schweizer hat in seiner Untersuchung mindestens eines einwandfrei nachgewiesen : daß die jo. Formeln einen von den Formeln der orientalischen Gnosis grundverschiedenen Sinn haben, der auf der Hochebene des ungetrübten christlichen Glaubens gewachsen und erhaben ist über alle mythologischen Entstellungen. Auch unsere Schriftauslegung wird an Schweizers Verständnis der genannten Bildworte nicht vorübergehen können.

Schweizer prüft im Rahmen seiner Arbeit [2] auch einige *literarkritische* Versuche, die im Laufe der letzten vier Jahrzehnte gemacht wurden, um das Johannesevangelium (JoEv) auf verschiedene Quellen oder Verfasser (Vf.) zurückzuführen. Die Art und Weise seines Vorgehens ist vorbildlich. Er stellt zunächst dreiunddreißig *Stileigentümlichkeiten* fest, die innerhalb des NT ausschließlich oder fast ausschließlich im JoEv vorkommen und ziemlich gleichmäßig über das ganze Ev verteilt sind [3]. In neunzehn Fällen handelt es sich zudem um Eigen-

[1] *E. Schweizer*, Ego eimi ... Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden, zugleich ein Beitrag zur Quellenfrage des vierten Evangeliums. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments NF 38. Göttingen 1939.

[2] S. 82-112.

[3] S. 87-102.

tümlichkeiten, denen eine durchaus untergeordnete Stellung im Satzganzen zukommt; sie werden weniger leicht aus einer Quelle aufgenommen als sinnvolle Ausdrücke und Wendungen und hätten eigentlich mehr Aussicht als diese, sich auch in andern Büchern des NT zu finden [1]. Anderseits sind nun solche Eigentümlichkeiten, die aber einseitig nur gewisse Abschnitte prägen und so auf deren gesonderte Herkunft hindeuten würden, im JoEv noch nie aufgezeigt worden [2]. Aus diesen Gründen scheint eine Schichtenscheidung unmöglich [3]. Das Ev muß notwendig von einem einzigen Vf. stammen [4]. Wenn dieser aus Quellen schöpfte, so sind sie von ihm jedenfalls einheitlich und stark überarbeitet worden [5].

Schweizer untersucht anhand der erwähnten jo. Stileigentümlichkeiten [6] die literarkritischen Arbeiten zum JoEv von *Spitta* [7], *Wendt* [8] und *Hirsch* [9]. Das Ergebnis ist für alle drei das gleiche: die Kennzeichen verteilen sich ungefähr gleichmäßig auf die angenommenen Schichten, im Verhältnis übrigens zu deren Umfang. Die Annahme verschiedener Quellen oder Vf. ist also, mit der obigen Einschränkung, falsch. Nur der *Abschnitt von der Ehebrecherin* (7, 53-8, 11) weist keine einzige der jo. Eigentümlichkeiten auf [10]. Anderseits finden sich nach Schweizer allein im häufig angefeindeten *Nachtragskapitel 21* zehn verschiedene solcher, drei davon je einmal, drei je zweimal, zwei je fünfmal [11].

Die neueste, wohl mit dem gründlichsten Wissen und dem sorgfältigsten Fleiß, mit Scharfsinn und Vorsicht unternommene Quellenscheidung im JoEv hat *Rudolf Bultmann* in seinem Kommentar « *Das Johannes-Evangelium* » vorgelegt [12]. Schweizer konnte nur noch die erste Lieferung dieses Werkes verarbeiten und enthielt sich deswegen eines fertigen Urteils darüber. Bultmann unterscheidet die nach ihm vermutlich aramäisch geschriebene Quelle der « Offenbarungsreden »,

[1] S. 87-93.

[2] S. 105; vgl. S. 87. 98. 100-102.

[3] S. 87 f. 102. 105.

[4] S. 108 f.

[5] S. 105.

[6] S. 103-105.

[7] *F. Spitta*, Das Johannes-Evangelium als Quelle der Geschichte Jesu. Göttingen 1910.

[8] *H. H. Wendt*, Die Schichten im vierten Evangelium. Göttingen 1911.

[9] *E. Hirsch*, Studien zum vierten Evangelium. Beiträge zur historischen Theologie 11. Dazu vom gleichen Vf.: Das vierte Evangelium in seiner ursprünglichen Gestalt verdeutscht und erklärt. Beide Tübingen 1936.

[10] A. a. O. S. 100, Anm. 140.

[11] S. 108 f., Anm. 158.

[12] *R. Bultmann*, Das Johannes-Evangelium. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, begründet von *H. A. W. Meyer*, II, 10. Aufl. Göttingen 1941.

die sich durch rhythmischen Satzbau und Parallelismus, vor allem antithetischen, auszeichnet ; ihr weist er Teile des Prologs und die Christusreden zu. Einer zweiten Quelle, in semitisierendem Griechisch abgefaßt, sind die verschiedenen σημεῖα entnommen. Eine dritte Quelle enthielt der synoptischen (syn.) verwandte Überlieferung ; in ihr fand sich vor allem die Leidensgeschichte. Der Evangelist fügte nun diese Anleihen, viele Erläuterungen einlegend, zum Ev zusammen, wie es uns ungefähr heute vorliegt, allerdings in einer andern Ordnung und Reihenfolge. Die heutige Ordnung und einige Zusätze stammen nach Bultmann vom Herausgeber (Hg.) [1].

Die Quellenscheidung Bultmanns wurde im Anschluß an die von Schweizer angewandte Prüfweise stilkritisch untersucht von *Joachim Jeremias* in einem Artikel der « Theologischen Blätter » [2] und von *Philippe H. Menoud*, Professor an der Theologischen Fakultät der Eglise libre des Kantons Waadt, in seiner Schrift « *L'évangile de Jean d'après les recherches récentes* » [3]. Als Jeremias schrieb, lag ihm der Kommentar Bultmanns noch nicht vollständig vor. Auch führt er die Prüfung [4] nur anhand von sieben Stileigentümlichkeiten durch. Sie verteilen sich ungefähr gleichmäßig auf die Quelle der « Offenbarungsreden » und auf die dem Evangelisten zugewiesenen Teile des JoEv, fehlen aber auch in den «Σημεῖα»-Stücken nicht ganz. Jedenfalls ist keines der sieben Merkmale einer einzigen Schicht eigen.

Menoud konnte dann die stilkritische Prüfung der von Bultmann angenommenen Quellenschichten auf das ganze JoEv ausdehnen [5] und nahm zu diesem Zweck vierzig jo. Stilkennzeichen vor, erweiterte also die Reihe Schweizers [6]. Leider führt er nur für wenige Merkmale seine Einzelergebnisse auf. Das Gesamtergebnis ist folgendes : Keine der von Bultmann herausgearbeiteten Schichten ist frei von jo. Stileigentümlichkeiten, und, eine Ausnahme abgerechnet, kommt keine dieser Eigentümlichkeiten einer einzigen Schicht zu.

[1] Bultmann stellt die Ergebnisse seiner Untersuchungen nirgends, weder in einer Einleitung noch in einem Anhang, zusammenhängend dar. Vgl. aber a.a.O. S. 3 f. ; 31 Anm. 6 ; 57 f. ; 68 ; 78 f. ; 85 f. ; 92 f. ; 155 ; 174 ff. ; 250 ; 273 ; 491 ; 502 ; u. a. m.

[2] *J. Jeremias*, Johanneische Literarkritik. Theologische Blätter. Leipzig. 20 (1941), S. 33-46.

[3] *Ph. H. Menoud*, L'év ... Cahiers théologiques de l'actualité protestante 3. Neuchâtel-Paris 1943.

[4] A. a. O. S. 39-41.

[5] A. a. O. S. 17 f.

[6] Drei der sieben neuen Kennzeichen wurden schon von *Jeremias* gefunden : a. a. O. S. 35 (γύναι, ὥρα), dazu S. 40 (πιστεύειν εἴς τινα).

So scheint nun auch dieser letzte und sorgfältigste Versuch einer Schichtenscheidung im JoEv gescheitert. Er wird wohl für immer der letzte bleiben ; denn das Ergebnis der stilkritischen Untersuchungen Schweizers, die den Arbeiten von Jeremias und Menoud zugrunde liegen, ist sicher und kann kaum angefochten werden, Kleinigkeiten ausgenommen. Das Buch Schweizers wird vor allem durch diese Untersuchungen, die einer mehr als dreißigjährigen Auseinandersetzung ein Ende gemacht haben, einmal als entscheidender Einschnitt in der Geschichte der protestantischen Bibelkritik gelten.

Halten wir jenes Ergebnis noch einmal fest : Das JoEv mit allen wesentlichen Teilen, außer dem Abschnitt von der Ehebrecherin, hat einen einzigen Vf., und wenn dieser aus Quellen schöpfte, so sind sie von ihm — entgegen übrigens den alttestamentlichen (atl.) und gemeinsemitischen Gewohnheiten — sehr stark verarbeitet und zu einer Einheit zusammengefügt worden. Aber bis heute ist es nicht gelungen, solche Quellen auszuscheiden. Bultmanns Arbeit könnte zwar wertvolle Hinweise dafür liefern, genügt aber noch nicht, um jene Sicherheit zu gewährleisten.

2. Wert und Sinn der Stilkritik

Haben die Untersuchungen von Schweizer, Jeremias und Menoud auch unserer Bibelwissenschaft etwas zu sagen ? Mir scheint es so. Es ist nicht ohne Wert für uns, wenn Tatsachen, die uns die Kirche und ihre Überlieferung verbürgt, auch durch innerlich einsichtige Gründe gestützt werden. An sich sind allerdings die Gründe ex auctoritate divina wertvoller als innerlich einsichtige Gründe, und die Bibelwissenschaft muß, wenn sie Wissenschaft aus dem Glauben sein will, zunächst von ihnen ausgehen. Aber da die Uneinsichtigkeit einer Wahrheit als solche für das erkennende Geschöpf immer eine Unvollkommenheit ist, hat doch eine aus sich, mittelbar oder unmittelbar einleuchtende Wahrheit den einen Vorzug, daß sie schlechthin eine Vollkommenheit des Erkennenden ausmacht. Freilich kann eine Glaubenswahrheit um ihrer gegenständlichen Werthaftigkeit willen trotz ihrer Uneinsichtigkeit für uns eine geringere Wahrheit so weit übertreffen, daß an sich das kleine Übel dieser Uneinsichtigkeit in jedem Falle in Kauf genommen werden müßte, wenn es sich darum handelte, die wertvollere Wahrheit gegen die geringere einzutauschen. Schließlich ist auch noch zu erwägen, daß

es für innerlich überweltliche Wahrheiten gar keine letztlich einsichtigen Gründe geben kann. Wer sich aber für menschlich zugängliche Wahrheiten mit der Gewährleistung durch die auctoritas divina zufriedengibt, der erwirbt auch noch den Glanz, den jeder sich in Demut vor Gott neigende Mensch ausstrahlt.

Das alles gilt aber nur an sich. Wenn wir mit Gegnern fechten und rechten wollen, die unsere Glaubensgründe nicht annehmen, so sind in diesem Kampf nur einsichtige Gründe, vorausgesetzt, es seien solche da, durchaus überlegene Waffen. Aber solche Gründe haben außerdem auch eine wichtige Aufgabe in unserem eigenen Glaubensleben. Sie werden für uns eine Art *motiva credibilitatis*, wenn auch untergeordnete, und geben uns, wenn unser Glaube noch nicht die Stärke wie in den Heiligen hat, innere Ruhe und Kraft. In diesem Sinne sind solche einsichtige Gründe für Glaubenswahrheiten ein Zugeständnis der göttlichen Güte unserer menschlichen Schwäche gegenüber.

Seien wir also dankbar, daß uns in der Frage der Einheitlichkeit des JoEv andersgläubige Bibelwissenschaftler innere Gründe für ein frohes Ja zugänglich gemacht haben! [1] Ihr Daseinswert wird uns übrigens noch klarer werden, wenn wir uns die Rolle ansehen, die Spitta und Hirsch ihrem Bearbeiter (B.) oder Redaktor des vierten Ev zuwiesen. *Nach Spitta hat dieser das ursprüngliche Ev so umgeformt, daß dessen erste Anlage und Zielsetzung ganz verdeckt* [2] *und vor allem sein Jesusbild durch Züge aus der kirchlichen Theologie des zweiten Jahrhunderts entstellt wurde* [3]. Er war ein « allegorisierender und dogmatisierender Erklärer », der die ihm vorliegende Schrift « im Geschmack einer späteren Zeit » durchgehend mit Erläuterungen versah, aber auch,

[1] Zwar ist die Einheitlichkeit des vierten Ev kein Glaubenssatz. Gegen die Annahme, Johannes habe für sein Werk auch Quellen eingesehen und sei ihnen stellenweise gefolgt, kann man kein vernünftiges *Vor*urteil geltend machen. Wer dann dem Evangelisten größere Teile seines Werkes abspräche und sie für spätere Zusätze erklärte, würde allerdings einen Entscheid der Bibelkommission über die Urheberschaft am vierten Ev (Denz. Ench. Symb. 2110 f.) und wohl auch die kirchliche Überlieferung in dieser Sache ritzen, verstieße hingegen nicht förmlich gegen das Tridentinum (ebd. 783 f.), wenn er annähme, auch jene Zusätze seien kanonisch und inspiriert. Nun ist aber zu sagen, daß die radikalen Bibelkritiker, die im JoEv literarkritische Scheidungen vornahmen, spätere Zusätze zur Grundschrift oder Überarbeitungen des Herausgebers, wie auch aus den oben folgenden Darlegungen erhellt, immer *für geschichtlich unzuverlässig und tendenziös* hielten, wenn sie den Zeugniswert des Ev nicht schon zum vorneherein in Frage stellten. Damit war das *Dogma* getroffen.

[2] A. a. O. S. 401-452.

[3] S. 436-452.

um « die Darstellung reicher zu gestalten », neue Abschnitte einfügte [1]. Dieser « Bearbeiter gehört einer Zeit an, wo auch der letzte von den Jüngern, derjenige, von dem man lange glaubte, er würde die Wiederkunft Jesu erleben, gestorben war (21, 22 f.) ». « Die Vorstellung von der unmittelbaren Nähe der Parusie ist geschwunden. » Es ist das Werk von B., wenn deswegen Jesus in der Rede vom Lebensbrot überhaupt nicht den Fall setzt, « daß er bei seiner Wiederkunft irgend einen seiner Anhänger noch unter den Lebenden finden, sondern daß er sie alle erwecken werde am jüngsten Tage (6, 39. 40. 44. 54) » [2]. B. übermalt die geistige Auffassung von den schon jetzt gegenwärtigen letzten Dingen, die das ursprüngliche Ev auszeichnete (vgl. 5, 24), durch die dickeren « Farben der jüdischen Apokalyptik ». Erst durch ihn wird Jesus zum Totenerwecker am Ende der Zeiten, dessen Stimme die Leiber aus ihren Gräbern ruft (vgl. 5, 28 f.) [3]. Während dann nach Spitta in der Grundschrift des vierten Ev Jesu Bild « die Züge unverkürzter Menschlichkeit » trägt [4], macht ihn B. zum präexistenten Gottessohn. « *An die Stelle des von Gott erwählten Propheten und Messias tritt das Bild des inkarnierten Gottes.* » Der *Jesus der Geschichte* ist durch den *Christus der Dogmatik* verdrängt worden [5]. Aus den Heilungswundern, die manchmal nur Erhörungswunder waren und als solche ebenso vom Gebete Jesu wie auch vom Glauben der Kranken abhingen, werden unter der Feder von B. die Allmachtswunder, die Jesus aus eigener Machtvollkommenheit wirkt [6]. B. verwandelt dann auch die Judäer in die Juden und den Messias Israels in den Heiland der Welt. Erst jetzt erhält Jesu Tod die Wirkung, daß aus Judentum und Heidentum *eine* Herde unter *einem* Hirten wird [7]. *So spiegelt sich in den Zusätzen von B. die Lage der Kirche im zweiten Jahrhundert.* Die Grundschrift wußte auch nichts von einer Heilswirkung des Todes Jesu, noch weniger von Jesu Auferstehung und den sie vorverkündenden Weissagungen [8].

Der Redaktor (R.), den *Hirsch* einführt [9], findet ein ursprüngliches Ev vor, das schon mehrere Züge (wie etwa den der Judenfeindlichkeit) trägt, die nach Spitta erst B. zufügte. Im übrigen spielt R. eine ähnliche Rolle wie B. Allerdings sind seine Änderungen nicht nur durch einen andern « Geschmack », als ihn der Vf. der Grundschrift hatte,

[1] S. 404. [2] S. 451.
[3] S. 450-452. 129. 151. 244. [4] S. 443.
[5] S. 445 f. [6] S. 430-436. [7] S. 447 f.
[8] S. 448-450. [9] Studien zum vierten Evangelium.

veranlaßt, sondern haben *das klare Ziel, das ursprüngliche Ev so umzugestalten, daß gute Christen des zweiten Jahrhunderts es ohne Anstoß und Mißverständnis und neben den syn. Ev lesen konnten* [1]. Unverändert schien es R. dazu nicht geeignet. Es zeigte nämlich eine hohe Geistigkeit, die man gegen den Realismus der volkstümlichen kirchlichen Eschatologie und gegen die praktische kirchliche Alltagsmoral ausspielen konnte [2]. Auch mußte das Ev gegen Fehldeutungen einer gnostischen Mythologie gesichert werden [3]. R. flocht dogmatische Erläuterungen ein, die das Verständnis der Leser im Sinne einer gutkirchlichen Theologie leiten und lenken sollten [4]. R. wollte durch seine Zusätze ferner zeigen, daß die Kirchenorganisation seiner Zeit auf Christus und seinen Gründerwillen zurückging [5]. Endlich mußte der kirchliche Schriftbeweis, der das Leben Jesu und seinen messianischen Anspruch unkritisch in atl. « Weissagungen » verankerte, eingefügt werden ; fast alle atl. Schriftstellen im JoEv stammen von R. [6] *Das so veränderte Ev wird schließlich noch durch Zusetzung der Stellen vom Lieblingsjünger als ebenbürtig neben die andere ev. Überlieferung gestellt* [7] und gleichsam mit der kirchlichen Druckerlaubnis versehen.

Hirsch scheint mit der Tätigkeit von R. nicht ganz einverstanden zu sein. Abgesehen davon, daß R. nach ihm die hochkünstlerische Anlage des ursprünglichen Ev zerstört hat [8], ist ihm vor allem dessen kirchliche Einstellung nicht gerade geläufig [9]. Übergehen wir aber die solches verratenden Auslassungen von Hirsch und erinnern wir uns daran, daß sein Redaktor wie auch der Bearbeiter, den uns Spitta an der Arbeit zeigte, nie das Licht dieser Welt gesehen haben ! Was einst für unsere Bibelwissenschaft vor allem aus äußern Gründen feststand, ergibt sich, wie wir schon sahen, nach den Untersuchungen Schweizers einwandfrei aus dem JoEv selber : Ein einziger Vf. hat es so geschrieben, wie es uns heute vorliegt. Er gibt sich nun aber als Augenzeugen zu erkennen [10]. Hat er es mit allen seinen Teilen als solcher verfaßt, so

[1] Das vierte Ev . . . S. 92-97.
[2] Vgl. Studien S. 57 zu Jo 5, 28-30. 109 f. zu 14, 26. 111 zu 15, 1-3.
[3] Ebd. S. 57 zu Jo 5, 28-30. 73 zu 8, 23 f. 76-78 zu 8, 38.
[4] Ebd. S. 92 zu Jo 11, 42.
[5] Ebd. S. 82 f. zu Jo 10, 7. 9.
[6] Das vierte Ev S. 93.
[7] Vgl. Studien S. 123 f. zu Jo 19, 26-28. 129 zu 21.
[8] Ebd. S. 56 zu Jo 5, 22-24. 63-66 zu 6, 46-59. 99 zu 13, 1-4. 118 zu 18, 1-11.
[9] Ebd. S. 101 f. zu Jo 13, 18-20. 106 zu 14, 13-15. 111 zu 15, 1-3.
[10] Vgl. 1, 14 ; 19, 35 ; 1 Jo 1, 1-3.

steht er also mit dem Gewicht seiner Augenzeugenschaft für seine Schrift in ihrer Gesamtheit ein. Sollte er aber für gewisse Teile Quellen verwendet haben, so hat er doch auch diese sich so zu eigen gemacht, daß seine offenkundige Absicht, für die Wahrheit zu zeugen, und sein Anspruch auf den Glauben der Leser sich auch auf sie erstreckt [1].

Aus diesen Gründen ist es sicher, daß der Jesus unseres Vf. schon die Züge des späteren dogmatischen Christusbildes aufweist, daß nach seiner Auffassung Jesus wirklich *zugleich* der in der Niedrigkeit menschlichen Fleisches wandelnde Messias wie ewiger Logos und Gottessohn war. Er wirkt nicht nur einigermaßen verständliche *Heilungs-* und *Erhörungswunder*, sondern *Allmachtswunder* aus eigener Machtvollkommenheit. Der ursprüngliche jo. Christus verkündet nicht nur in feiner Geistigkeit das schon *gegenwärtige* ewige Leben der *Seele*, sondern auch die *leibhafte Auferstehung der Toten am Ende der Zeiten*, nicht nur ein Gericht, das jetzt schon und *von innen her* die Söhne des Teufels von den aus Gott Geborenen scheidet, sondern auch ein *End- und Weltgericht von außen her*. So sind nach dem ursprünglichen vierten Ev, das uns wesentlich unverändert erhalten ist, die letzten Zeiten zwar schon angebrochen, aber zugleich harren sie einer noch ausstehenden Vollendung. Zweifellos sieht der Christus dieses Ev auch voraus, daß nach seinem Tode und vor allem durch diesen Tod, der als ein Sühnetod für die Sünden aller Menschen erscheint, die Schranken zwischen Judentum und Heidentum fallen werden : der jo. Christus ist der « Heiland der Welt ». Er ist übrigens nach unserm Vf. nicht minder siegreich auferstanden als der syn. Christus. Was dann seine Lehre vom christlichen Leben angeht, wie er sie in seinen Abschiedsreden darstellt, so ist sie *nicht nur pneumatisch, sondern verbunden mit sittlichen Forderungen*, vor allem mit dem Gebot der Liebe. Kapitel 21 unseres Ev zeigt, daß, wiederum nach dem einen Vf., *Petrus* von Christus *die Leitung der Weltkirche* übertragen wird. Dieser Evangelist führte also die kirchliche Hierarchie auf den *Willen Christi zu einer sichtbaren Kirche* zurück. Er war es auch, der Jesus als den in den Schriften des AT verheißenen Messias und verschiedene Tatsachen des Lebens Jesu als Erfüllungen von atl. Weissagungen anschaute.

Wenn nun das JoEv aus der Zeit um 100 stammt, wie seit der Entdeckung ägyptischer Papyri aus der ersten Hälfte des zweiten

[1] Vgl. 20, 30 f. ; 1 Jo 1, 1-3.

Jahrhunderts mit Zitationen unseres Ev [1] und eines Bruchstücks einer Abschrift des Ev aus der gleichen Zeit und ebenfalls aus Ägypten [2], sicherer denn je feststeht, so war mindestens um 100 herum das spätere dogmatische Christusbild schon vorhanden und ebenso, um die Sprache Hirschs zu verwenden, das kirchliche Gesetzeschristentum mit seiner den « echten christlichen Geistbesitz » einschränkenden moralischen Frömmigkeit und Lebenshaltung [3]. Aber die gleiche Christologie und Auffassung vom christlichen Leben findet sich auch in den Paulusbriefen und in den syn. Ev. Kann man denn unter diesen Umständen eigentlich zweifeln, daß sie am Anfang des Christentums steht und nicht spätere Entartung ist, und wird da nicht schließlich der Unterschied zwischen der Lehre Christi und der Lehre der Urkirche, zwischen dem Jesus der Geschichte und dem Christus des Glaubens und der Gemeinde, wie ihn etwa die *formgeschichtliche* Schule festhält, für nüchterne Überleger hinfällig ?

Wenn man dann überdies erwägt, daß die Einheit des vierten Ev auch die Bemerkungen über den Lieblingsjünger [4] umschließt und eigentlich nichts mehr dagegen steht, daß das Ev, wie die Verse 19, 26. 35 ergeben und wie es der Zusatz 21, 24 aussagt, von ihm, der Augenzeuge war, geschrieben ist, so wird man vernünftigerweise nicht mehr an der Geschichtlichkeit seines Zeugnisses zweifeln können und auch nicht Hemmungen empfinden, ihn mit der Überlieferung dem Apostel Johannes gleichzusetzen.

Protestantische Kritiker werden hier zwar noch eine Reihe Einwendungen machen und gewisse Schwierigkeiten aufwerfen, die wir auch nicht verkennen, die uns aber nicht unlösbar erscheinen. Freuen wir uns jedoch, daß unser Ev als Ganzes wenigstens wieder eine gemeinsame Grundlage geworden ist, von der aus man miteinander über Fragen des christlichen Lebens und der christlichen Theologie reden kann !

Vor einiger Zeit ist in Basel als drittes Heft der « Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments » eine Schrift über

[1] Siehe *K. F. W. Schmidt* und *J. Jeremias*, Ein bisher unbekanntes Evangelienfragment. Theologische Blätter. Leipzig. 15 (1936), S. 34-45.

[2] Siehe *J. Jeremias*, Das neugefundene Fragment des Johannesevangeliums. Ebd. S. 97-99.

[3] Vgl. Studien S. 106 zu Jo 14, 13-15.

[4] 13, 23-25 ; 19, 26-35 ; 20, 2-10 ; 21, 7. 20-23. — Vgl. *F. Büchsel*, Emanuel Hirschs literarkritische Lösung der johanneischen Frage ? Theologische Blätter. Leipzig. 15 (1936), S. 146 f.

« *Urchristentum und Gottesdienst* » von *Oscar Cullmann*, ord. Professor an der Universität Basel, herausgekommen. Cullmann will in einem ersten Teil seiner Schrift aus den frühchristlichen Quellen, vor allem den ntl. Büchern sowie der Didache u. a., die Grundzüge des urchristlichen Gottesdienstes darstellen [1], um dann in einem zweiten Teil den Zusammenhang zwischen JoEv und urchristlichem Gottesdienst aufzuzeigen [2]. Von den erwähnten Untersuchungen Schweizers, Jeremias' und Menouds scheint eine innere Gerade zu dieser Schrift zu gehen. Sie setzt, was jene erarbeiteten, einfach voraus und nimmt das JoEv als eine Einheit und Ganzheit und obendrein als Zeugnis von wohl durchaus geschichtlichem Wert. Von dieser Voraussetzung her gewinnt Cullmann eine Frische und Weite der Sicht, die geradezu erstaunlich ist. Mag auch seine Ansicht nicht ganz richtig sein, daß es ein Hauptanliegen des JoEv sei zu erweisen, wie die gottesdienstlichen Formen und Bräuche der Urkirche auf den geschichtlichen Christus zurückgehen und in seiner Person, seinen Worten und Zeichen, vor allem aber in seinem Erlösertod ihren « Sitz im Leben » haben [3], so überrascht uns doch sein ausgeprägter Sinn für Tatsachen, für Wirklichkeit und Ganzheit, der seine Untersuchungen und Deutungen leitet. Dieser Sinn fehlte leider der protestantischen Bibelkritik einst weitgehend. Cullmann verweist die Einbildungskraft durchaus auf jene untergeordnete Stelle, die ihr in einer wissenschaftlichen Arbeit zukommen soll, und verankert seine Ansichten durch eingehende Prüfung des Einzelnen im Quellenstoff. « Urchristentum und Gottesdienst » darf von unserer Bibel- und Liturgiewissenschaft als eine erfreuliche Erscheinung gewertet werden, der sie manche Anregung entnehmen kann. Darüber hinaus könnte auch unsere Apologetik und Dogmatik wertvolle Hinweise für die Theologie der Sakramente darin finden.

3. Spätere Zusätze zum JoEv?

A. Die Auffassung der Kritik von Jo 6, 51c-58

Literarische Einheit eines Buches, vor allem von Büchern, die das ehrwürdige Alter der ntl. oder gar der atl. Schriften aufweisen und die durch Abschreiben weitergegeben wurden, schließt nie *kleinere Zusätze von Abschreibern und Erklärern*, sogenannte *Glossen*, aus, auch

[1] S. 7-32. [2] S. 33-77. [3] S. 33 f. u. passim.

nicht *andere geringfügige Änderungen.* Dieser Grundsatz ist von der katholischen Bibelauslegung seit langem festgehalten und von der päpstlichen Bibelkommission für den Pentateuch und die Psalmen ausdrücklich gebilligt worden [1].

Sicher sind die Worte Jo 21, 24 ein solcher Zusatz zum JoEv. Aus ihnen könnte man vielleicht schließen, daß Johannes seine Schrift nicht mehr selber der Öffentlichkeit übergeben konnte, sondern daß sie von einem Kreis von Schülern herausgegeben wurde, näherhin von einem vertrauenswürdigen Manne, der ihm angehörte. Es ist zum voraus nicht abwegig zu vermuten, dieser Hg. habe dem Ev das eine und andere erläuternde Wort, den einen und andern erläuternden Satz zugefügt. Tatsächlich nehmen *Jeremias* [2] und *Menoud* [3] einige solche Zusätze an. Der umfangreichste davon ist *6, 51c-58.* Es ist *die eucharistische Rede im engeren Sinn.* Diese Rede ist übrigens von andersgläubigen Kritikern häufig als späterer Einschub erklärt worden [4]. *Schweizer* hält es für sehr wahrscheinlich, daß sie ein kirchlicher Nachtrag ist, der die vorausgehende Christusrede vor einer rein symbolischen, idealistischen Auslegung sichern wollte [5].

Umso mehr verdient nun *Cullmann* unsere Aufmerksamkeit, der aus seiner Auffassung von der Eigenart und Zielsetzung des JoEv dazu kommt, die *Echtheit* [6] *von Jo 6, 51c-58* (er läßt übrigens mit vollem Recht diesen zweiten Teil der Rede mit Vers 48 anfangen) anzunehmen und herauszustellen [7]. Nach ihm will der Evangelist zeigen, wie die gottesdienstlichen Hauptformen der Urkirche, Taufe und Eucharistie, auf den geschichtlichen Christus zurückgehen. Mehrere σημεῖα faßt Cullmann darum, immer auf Grund des Textes, als « Hindeutungen » auf eines oder beide von diesen Sakramenten auf [8], so auch das

[1] Denz. Ench. Symb. 2000. 2134.

[2] Jo. Literarkritik (JoLkr) S. 43-46. Es handelt sich um die Stellen 21, 24; 4, 2. 37 f. 44; 6, 51c-58; 7, 22. 39b; 12, 16; 19, 35.

[3] A. a. O. S. 22. Menoud fügt den Stellen von Jeremias noch 21, 2 zu.

[4] Schweizer zählt a. a. O. S. 155 Anm. 93 folgende auf: Andresen, Bousset, Bultmann, v. Dobschütz, Merx, Schwartz, (Spitta), Thompson, Völter, (Wellhausen).

[5] A. a. O. S. 155-157.

[6] Wenn ich in meiner Arbeit der Einfachheit halber nichtkatholischen Autoren das Urteil « echt », « unecht » usw. über Teile des JoEv oder die kleinen JoBr zuschreibe, so soll damit nur ausgedrückt werden, daß sie einen umstrittenen Abschnitt des Ev oder die genannten Briefe dem Vf. des Ev, wer es auch sein möge, zuerkennen, bzw. aberkennen.

[7] A. a. O. S. 61-68.

[8] So das Weinwunder zu Kana S. 41-46, die Heilung am Teich Bethesda S. 58-61, das Fließen von Blut und Wasser aus der Seitenwunde Jesu S. 73-75.

Speisungswunder in Kapitel 6. Deswegen ist für ihn die eucharistische Rede im engeren Sinn unzertrennlich mit diesem Wunder verknüpft. Man könnte Cullmann freilich entgegenhalten, es genüge, den ersten Teil der Christusrede nach dem Speisungswunder nicht nur geistig, sondern auch eucharistisch zu deuten. Er führt aber mehrere Tatsachen dagegen an, die es von seinem Standpunkt aus ziemlich wahrscheinlich machen, daß auch der zweite Teil der Rede echt ist. So weist Cullmann auf die hier verwendeten Ausdrücke σάρξ und τρώγειν hin, die sich aus dem unleugbaren *antidoketischen Interesse des Evangelisten* erklären und darum ihm zuzuschreiben sind [1]. Es gehört dann im JoEv zum Wesen des Sakramentes, daß seine geistige und persönliche Wirklichkeit und Wirkung unter einer dinghaften, erniedrigenden Hülle verborgen ist, wie Christi wahres Wesen sich unter seiner σάρξ und seiner niedrigen menschlichen Herkunft verbirgt und seine Wunder eine stoffliche Erscheinungsform der göttlichen Herrlichkeit sind [2]. Daß die Juden über Jesus murren, weil er sich Brot vom Himmel nennt und doch nach ihrer Meinung von der Erde stammt, kennen sie doch seinen Vater und seine Mutter, findet sein Gegenstück darin, daß sie über das Zerkauen des Fleisches Jesu und das Trinken seines Blutes murren, dessen geistwirklichen Sinn sie nicht erfassen [3]. Im Zusammenhang aller seiner Ausführungen haben die Hinweise Cullmanns ein Gewicht, das ihnen gesondert nicht zukäme. Trotzdem scheinen sie mir nur eine gute Wahrscheinlichkeit zu ergeben. Ich möchte im Folgenden versuchen, die Echtheit von Jo 6, 51c-58 stilkritisch sicherzustellen, im Anschluß an die Arbeitsweise Schweizers und in steter Auseinandersetzung mit Jeremias. Ich werde auch Cullmanns sprachliche Bemerkungen zur Sache zu verwerten suchen. Meine Untersuchungen sollen im übrigen den geschichtlichen, textkritischen und den Gründen ex auctoritate für die Echtheit des genannten Abschnittes unseres Ev keinen Eintrag tun.

B. Stilkennzeichen eines Herausgebers des Ev?

Wie kommt *Joachim Jeremias* dazu, die oben erwähnten Zusätze zum JoEv anzunehmen und gerade Jo 6, 51c-58 als *Nachtrag des Hg.* zu erklären? Jeremias geht von der Stelle Jo 21, 24 aus [4], die lautet: οὗτός ἐστιν ὁ μαθητὴς ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων καὶ ὁ γράψας ταῦτα, καὶ

[1] S. 66. [2] S. 64. 66 f. [3] S. 64. [4] JoLkr S. 43.

οἴδαμεν ὅτι ἀληθὴς αὐτοῦ ἡ μαρτυρία ἐστίν. Dieser Vers wird nicht vom Evangelisten selber stammen. Das οἴδαμεν kann hier kaum anders denn als echte Mehrzahl, und die Stelle muß deswegen als Zeugnis anderer über den Vf. verstanden werden. — Jeremias untersucht nun [1] *Jo 21, 24* auf *stilistische Eigentümlichkeiten*, um, *wo er sie im Ev wiederfindet*, Stellen, die ihm auch sonst zweifelhaft erscheinen (vornehmlich 6, 51c-58), als *unecht* auszuscheiden *und dem Hg. des Ev zuzuweisen.* Ist dieses Vorgehen einwandfrei ? Unter Umständen. Wir müssen zunächst verlangen,

a) daß ein Merkmal von Jo 21, 24, das die zweite Hand verraten soll, nicht *seinerseits* eine jo. Stileigentümlichkeit sei. In diesem Falle könnte 21, 24 zwar aus inhaltlichen Erwägungen trotzdem nicht vom Vf. des vierten Ev stammen, aber das gefundene Merkmal würde uns auch *keinen Aufschluß* über andere unechte Stellen geben.

b) Die zweite Eigenschaft eines wirklichen Kennzeichens von der Hand des Hg. wäre dann das *Nichtvorkommen in sicher jo. Stellen*, andernfalls ein solches Kennzeichen es nicht einmal wahrscheinlich machen könnte, daß eine Stelle des Ev dem Hg. zuzuweisen wäre, auch wenn andere Gründe für ihre Unechtheit sprächen.

c) Auch der Gegensatz eines solchen Kennzeichens zu einer jo. Eigentümlichkeit ist erst dann wertvoll, wenn er mit jenem Nichtvorkommen zusammengeht. Ein Stilmerkmal kann nämlich eine von zwei oder mehr Gestaltmöglichkeiten sein, ohne daß der Schriftsteller es verschmäht, auch die andern Möglichkeiten gelegentlich oder sogar häufig zu wählen.

d) Es muß aber endlich verlangt werden, daß man nicht, um ein Kennzeichen des Hg. ausfindig zu machen, Stellen zum Vergleich heranziehe, die nicht schon sonst als unecht oder zweifelhaft erwiesen sind. Das wäre eine petitio principii. — Lassen sich so in Jo 21, 24 einige Stileigentümlichkeiten feststellen und kommen sie einzeln oder gar zusammen an Stellen des Ev vor, gegen deren Echtheit *auch andere Gründe* geltend gemacht werden können, so ist es mindestens wahrscheinlich, daß diese Stellen von jenem Hg. zugefügt oder überarbeitet sind. Aber sie könnten auch von einem andern als gerade von ihm stammen ; denn *ein einziger Vers ist doch eine zu schmale Grundlage, um mit Sicherheit Stileigentümlichkeiten seines Urhebers darin feststellen zu können.*

[1] Ebd. S. 43 f.

Wie steht es nun mit solchen Eigentümlichkeiten in Jo 21, 24? Jeremias glaubt, mehrere gefunden zu haben. Prüfen wir zuerst diejenige, die in keiner Stelle vorkommt, welche von Jeremias als unecht angesehen wird, nur in 21, 24 selber! Es handelt sich um die *Wiederholung des Artikels vor dem zweiten Partizip* im Satz: οὗτός ἐστιν ὁ μαθητὴς ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων καὶ ὁ γράψας ταῦτα. *Diese Eigentümlichkeit findet sich*, wenn man von jenen Stellen absieht, wo die beiden Partizipien nicht durch καί verknüpft sind, *im ganzen JoEv nirgends* [1]. Neunzehnmal hingegen sind zwei Partizipien, die vom gleichen Träger gelten, durch καί verbunden, und nur das erste hat den Artikel [2]. Die Wiederholung des Artikels unterscheidet also wirklich den Stil von Jo 21, 24 von dem des Evangelisten, wenn wir auch nichts darüber aussagen können, ob sie dem Hg. geläufig war. Schließlich könnte er den Artikel hier auch nur wiederholt haben, um auf das γράψας einen gewissen Nachdruck zu legen.

Eine *zweite* Stileigentümlichkeit des Hg. ist nach Jeremias *das konjunktionslos den Satz einleitende* οὗτός ἐστιν. Wenn wir aber mit Schweizer festhalten, daß ein Ausdruck oder eine sprachliche Bauweise nicht als Stileigentümlichkeit angesehen werden kann, wo sie durch den Inhalt oder gewisse Umstände notwendig gemacht wird oder wenigstens sich aufdrängt und von einem andern Vf. auch angewendet worden wäre [3], dann lautet unser Urteil über das οὗτός ἐστιν nicht günstig. Gewiß hätte der Hg. seinen Zusatz Jo 21, 24 mit einem δέ oder einem καί an Vers 23 anschließen können, aber *die asyndetische Anfügung* an das von anderer Hand stammende Ev *lag* ganz unzweifelhaft *viel näher*.

Dieser Grund ist für sich stark genug, um das οὗτός ἐστιν in Jo 21, 24 als Unterscheidungsmerkmal für den Stil des Vf. und den des Hg. zu entkräften. Wir können aber zum Überfluß noch prüfen, ob diese und ähnliche Wendungen nicht *auch jo. Sätze* unverbunden einleiten [4]. Ich habe acht Stellen gezählt, die als strenge Parallelen

[1] 9, 8 kommt die Verbindung eines Eigenschaftswortes mit einem Partizip durch καί vor, und beide nomina haben den Artikel. Der Grund liegt wohl darin, daß sie nicht den gleichen Träger meinen.

[2] 1, 40; 3, 29a; 5, 35; 11, 31; 12, 29; 11, 45. — 6, 40. 45b; 11, 26. — 5, 24; 6, 33. (54. 56); 8, 50; 9, 8; 11, 2; 12, 48a; 14, 21a; 20, 29.

[3] Schweizer spricht diesen Grundsatz a. a. O. nirgends aus, wendet ihn aber verschiedentlich an, z. B. S. 92 Nr. 13. S. 94 Anm. 83.

[4] Nach Schweizer ist das *Asyndeton eine Eigenschaft des jo. Erzählungsstils* (a. a. O. S. 91 Nr. 10). Es findet sich in den jo. Erzählungsstücken 39mal gegen-

gelten dürfen [1]. Zum voraus nicht mitgerechnet wurden die Fälle, wo die Konstruktion unmittelbar von einem verbum dicendi abhängt; hier ist das Asyndeton meistens natürlich. Aber auch an vier von den so gefundenen Stellen ist das Fehlen des Bindewortes natürlich zu erklären [2]. Es bleiben somit vier asyndetische Fälle. Ihnen stehen sechs gegenüber, in denen durch ein Bindewort engerer Zusammenschluß mit dem vorgängigen Satz erstrebt wird [3]. Davon ist mindestens eine Stelle natürlich zu erklären [4]. Das gewonnene Verhältnis 4 : 5 zeigt, daß Johannes sicher nicht eine ausgesprochene Vorliebe für den verbundenen Gebrauch unserer Wendung hat. Dazu kommt nun aber, daß dies eigentlich nur eine demonstratio ad hominem ist. Unser οὗτός ἐστιν sollte von Rechts wegen als Sonderfall mindestens in den nächstweitern Zusammenhang von Wendungen hineingestellt werden, wo hinweisende Fürwörter einen Satz einleiten. Wenn wir aus ihnen die jo Erzählungsschlüsse herausgreifen, erhalten wir von elf Fällen acht asyndetische [5], von denen zwar der eine und andere natürlich erklärt werden kann. Mit Sicherheit geht aber das daraus hervor, daß unser in Frage stehendes οὗτός ἐστιν nicht geeignet ist, Aufschluß über Stellen im vierten Ev zu geben, die vom Hg. eingesetzt worden wären.

Wir kommen zum *dritten* Merkmal, das nach Jeremias den Stil des Hg. kennzeichnet. Es handelt sich um *die Voranstellung des Fürwortes in* αὐτοῦ ἡ μαρτυρία aus dem zweiten Satz unseres Verses. Diese Eigentümlichkeit ist in die Reihe aller jener Wendungen zu stellen, wo der *genetivus possessoris* prädikativ *einem Hauptwort mit Artikel voransteht.* Ich habe das ganze NT auf das Vorkommen der so gefaßten Eigentümlichkeit geprüft, um herauszufinden, ob sich für den Vf. des vierten Ev eine schriftstellerische Vorliebe dafür nachweisen

über höchstens fünf Fällen in den syn. Ev. Nicht mitgezählt sind aber die Beispiele, wo diese Einführung gemildert ist durch ein voranstehendes Partizip oder ein νῦν, οὗτος, ὑμεῖς usw., die den vorigen Satz einigermaßen wieder aufnehmend weiterführen, ferner auch nicht die häufigen und gut griechischen Asyndeta mit ἔφη, λέγει u. a.

[1] 1, 2. 30; 3, 8b; 5, 35; 6, 50; (6, 58a); 8, 44b; 15, 12.

[2] 1, 2. 30; 5, 35; (6, 58a).

[3] 1, 19; 3, 19; 5, 39b; 6, 39 f.; 17, 3.

[4] 5, 39b.

[5] Asyndetisch: 1, 28; 2, 11; 6, 59; 8, 20. 30; 10, 6; 12, 36b; 21, 14. Rest: 4, 54; 7, 9; 12, 37. Vgl. 20, 30 f.; 21, 25.

läßt [1]. Die Stellen, wo der gen. poss. einem artikellosen Hauptwort vorausgeht, kamen für einen Vergleich nicht in Frage, weil die Neigung, in diesem Fall den Genitiv vorauszunehmen, natürlicherweise groß ist. Ebenso wurden die Fälle ausgeschieden, wo der Genetiv ein pronomen relativum war; denn hier ist eine andere Stellung nicht möglich. Mit ihnen wurden auch die Fälle übergangen, wo das unbestimmte τὶς, τὶ im Genetiv voranstand [2], weil sie natürlich zu erklären sind. Ferner wurden jene Stellen nicht mitgezählt, wo der Genetiv von einem andern nomen als dem folgenden Hauptwort oder dann von einem Zeitwort abhängig sein kann [3]. Hingegen unterschied ich zwischen betonten und tonlosen Fällen zunächst nicht, da die Vorausnahme des Genetivs gewöhnlich nicht das einzige Mittel ist, um seine Betonung zu ermöglichen. In Wegfall kamen endlich noch mit Jo 21, 24 die umstrittenen Stellen Jo 6, 51c-58; 19, 35. Die syn. Parallelstellen wurden nach dem Vorgang Schweizers [4] nur einmal gezählt.

Auf diese Weise ergaben sich für das Vorkommen unserer Konstruktion im NT folgende Zahlen: *JoEv 50, JoBr + GO 16 / Syn. 62, Rest NT 56.* Wenn man nun in Anschlag bringt, daß unser Ev ungefähr $^{1}/_{8}$ des übrigen NT ohne die JoBr und die GO ausmacht, so findet sich die Stellung des gen. poss. vor dem Hauptwort mit Artikel, die oben genannten Fälle ausgenommen, in ihm *rund* 3 $^{2}/_{5}$mal *häufiger als in den nicht jo. Schriften.* Das Ergebnis wird ungünstiger, wenn man das JoEv mit dem MtEv vergleicht. Wenn man die syn. Parallelen mitrechnet, die übrigen Fälle aber, von denen die Rede war, wieder ausscheidet, so weist das MtEv 30 Stellen auf mit unserer Wendung. Diese Häufigkeit ist im ganzen NT außer dem JoEv die höchste. Das JoEv macht ungefähr $^{4}/_{5}$ des MtEv aus. Das Verhältnis, in dem die Häufigkeiten unserer Wendung in beiden Ev zueinanderstehen, ist also rund 2 : 1. Das gleiche Verhältnis ergäbe sich übrigens auch, wenn man in beiden Ev die Stellen ausschiede, wo der voranstehende gen. poss. betont ist [5]. Allein dieses Verhältnis ist zu schema-

[1] Schweizer führt zwar die Stellung des Genetivs vor dem mit Artikel versehenen Hauptwort als jo. Eigentümlichkeit auf (a. a. O. S. 94 Nr. 30 und Anm. 83), übergeht aber dabei die zahlreichen Fälle vorangestellter Genetive von pron. pers.

[2] Jo 20, 23; 1 Kor 3, 14 f.; 1 Tim 5, 24.

[3] Mt 7, 24. 26; Mk 5, 30 (vgl. 31); Lk 6, 47; Jo 12, 47; 18, 37; AG 9, 18; 19, 20 (vgl. 8, 4; 10, 36; 14, 25); 1 Kor 9, 2; 14, 33; 2 Kor 1, 24; Php 1, 7; Kol 4, 18; 1 Th 1, 3; 1 Tim 4, 12; 2 Tim 1, 4; Ja 1, 3; 1 P 1, 7.

[4] A. a. O. S. 88.

[5] MtEv: 1, 18a; 5, 20; (6, 4); 8, 8; 10, 2. 30; 13, 16. JoEv: 8, 17; 10, 5; 13, 6. 14 bis. 18; 15, 10 bis; 19, 32. — Schweizer ist der Ansicht, es sei in den

tisch errechnet. Wenn wir vergleichen, wie manchmal jeder der beiden Vf. unsere Stellung im Verhältnis zu jenen Fällen wählt, wo er trotz der gleichen Möglichkeit den gen. poss. nachstellt [1], lautet das Ergebnis für Jo wieder günstiger. Er entscheidet sich für die Vorausnahme des Genetivs nicht ganz dreimal häufiger als Mt.

Eine noch genauere Untersuchung aller Stellen, die für unsere Vergleiche in Frage kamen, würde die einzelnen Zahlen noch einmal ein wenig verändern, die Verhältnisse aber nicht mehr wesentlich verschieben. Was für uns wichtig ist, steht jedenfalls fest: Man darf zweifellos von einer *schriftstellerischen Vorliebe* unseres Vf. für die fragliche Konstruktion reden. Das heißt nicht, diese sei eine jo. Eigentümlichkeit im Vollsinn, wie das von den ersten 29 Merkmalen, die Schweizer zusammenstellt, gilt [2]. Auf Grund unserer an sich nicht sehr seltenen Wendung könnte man über die Einheitlichkeit des JoEv *nicht* urteilen, weil es nicht unmöglich wäre, daß zwei Quellen die gleiche, wenn auch etwas auffallende Vorliebe dafür hätten. Nachdem aber die Einheitlichkeit des Ev sichergestellt ist, darf die Voranstellung des gen. poss. vor das Hauptwort mit Artikel ein *Zug des jo. Stils* genannt werden [3]. Eine strittige Stelle wird zwar in keinem Fall durch diesen Zug als sicher jo. erwiesen (übrigens gewährleisten auch die genannten 29 Eigentümlichkeiten einzeln diese Sicherheit nicht durchaus); er kann aber auch *nie dazu dienen, eine Stelle des JoEv als unecht zu erweisen.* Unsere Wendung ist trotz des αὐτοῦ ἡ μαρτυρία in 21, 24 *keine Erkennungsmarke für die Hand des Hg.* Wir dürfen sogar ohne Zaudern sagen, daß eine Stelle im Ev, die durch diese Wendung gekennzeichnet ist, zunächst als jo. zu gelten hat, bis alio ex capite die Unechtheit feststeht. Auch 21, 24 müßte darum als jo. angesehen werden, wenn nicht sein Inhalt das fast unmöglich machte.

Wenn daher Jeremias mit Hilfe des αὐτοῦ ἡ μαρτυρία aus 21, 24 auch den Vers 19, 35 auf den Hg. zurückführen will [4], so ist dieses

meisten Fällen wohl sehr schwer zu entscheiden, ob der vor dem Hauptwort stehende gen. poss. betont oder unbetont sei (a. a. O. S. 99).

[1] Das MtEv enthält rund 750, das JoEv rund 400 solcher Fälle.

[2] Vgl. die Bedingungen für eine jo. Eigentümlichkeit im Vollsinn, wie sie sich aus den Überlegungen Schweizers a. a. O. S. 87 f. ergeben.

[3] Ein helles Licht werfen auf diesen Zug die Zitatstellen 12, 40 und 13, 18, wo unser Vf. dreimal *gegen* die sichere Wortstellung der LXX den Genetiv vorausnimmt.

[4] JoLkr S. 43 f.

Vorgehen unzweifelhaft falsch. Jeremias spricht zwar zuerst von einer inhaltlichen Gleichung beider Verse; aber auch das läßt sich nicht halten. Kein Wort und kein Satzteil von 19, 35 ist im Munde des Evangelisten unmöglich. Er will hier die Tatsache, daß aus der durchstochenen Seite Jesu Blut und Wasser floß, eindrücklich als solche kennzeichnen, indem er auf seine Eignung zur Zeugnisgabe hinweist. Dazu verwendet er im Rahmen seiner gewohnten Zurückhaltung die *dritte*, nicht die erste Person, und es ist kaum ein Zufall, wenn es hier heißt: « und *jener* weiß, daß er die Wahrheit sagt », während wir in 21, 24 lesen: « und *wir* wissen, daß *sein* Zeugnis wahr ist. »

Mehrere sprachliche Einzelheiten stützen diese Feststellung. Zunächst muß hervorgehoben werden, daß 19, 35, trotzdem es ein einziger Vers ist, außer dem αὐτοῦ.. ἡ μαρτυρία noch *zwei* andere jo. Stileigentümlichkeiten, eine davon im Vollsinn des Wortes, enthält. Die letztere ist die Verwendung von ἐκεῖνος als selbständigem personalem Singularis (nicht attributiv) [1]. Dieses ἐκεῖνος kommt nach Schweizer im JoEv gut 35mal so häufig vor wie im übrigen NT. Das andere Merkmal ist die Trennung des αὐτοῦ von seinem Hauptwort μαρτυρία (*anders als in 21, 24*) durch eine Form von εἶναι [2]. Unser Vers ist ferner mit dem vorhergehenden und so mit dem ganzen Abschnitt durch καὶ verknüpft. Das weist eher auf den gleichen Vf. hin als auf einen fremden Zusatz. Endlich ist das αὐτοῦ.. ἡ μαρτυρία im Abschnitt 19, 31-37 nur der letzte von fünf Fällen, wo der gen. poss. vor einem mit Artikel versehenen Hauptwort steht [3].

Diese sprachlichen Einzelheiten lassen in ihrer Gesamtheit, vornehmlich, weil sie inhaltlich unwichtig sind [4], wenig Raum für einen Zweifel an der Echtheit von Jo 19, 35. Ein solcher könnte sich überdies auf keine sachliche Grundlage stützen. Zudem gibt es noch andere Gründe für die Echtheit unseres Verses. Er weist nämlich eine innere und äußere *Verwandtschaft* mit *vierzehn* Stellen des Ev und *drei* des ersten JoBr auf, wo Jesus von seinem Offenbarungswort oder von sich selber oder andere von Jesus Zeugnis ablegen [5]. Diese Verwandtschaft

[1] *Schweizer*, a. a. O. S. 90 f. Nr. 6.

[2] Ebd. S. 94 Nr. 32a.

[3] Die ersten vier Fälle sind 19, 31. 32. 33. 34.

[4] Vgl. *Schweizer*, a. a. O. S. 88.

[5] Jo 1, 7 f. 32-34; 3, 11-13. 31-36; 4, 39-42; 5, 31-47; 8, 12-18; 18, 36 f.; 1 Jo 1, 1-3; 4, 14; 5, 5-12. Vgl. 3 Jo 3. 12. Die folgenden Stellen tragen nur teilweise das Gewand der schon aufgeführten, gehören aber innerlich zu ihnen: 1, 19 f.; 6, 45-47; 8, 37-47; 15, 22-24. 27; 20, 30 f.

ließe sich zwar durch Nachahmung erklären ; aber sie ist doch zu eng, als daß diese Erklärung genügte. Man müßte schon annehmen, daß der Hg. den Lesern die Echtheit des Verses hätte vortäuschen wollen und das zwänge zu weitern unsachlichen Annahmen.

In neun von den erwähnten Stellen wird das Zeugnis gerade wie in 19, 35 von einem vorausgehenden Sehen und (oder) Hören abhängig gemacht [1], in vier Stellen ist es eng mit einem εἰδέναι verbunden [2]. Dann stehen die Zeitwörter ὁρᾶν, θεᾶσθαι, ἀκούειν und μαρτυρεῖν an elf Stellen auffallend häufig im Perfekt [3], wohl, um auszudrücken, daß das Sehen und Hören eine unverlierbare Eignung zur Zeugnisgabe geschaffen hat, daß ein abgelegtes wahres Zeugnis durch Wiederholung oder Überlieferung andauert und infolge seines innern Wertes auch für die Gegenwart Geltung hat. Diese Eigenart prägt auch 19, 35. Ferner wird in acht von unsern siebzehn Stellen wie in 19, 35 das Zeugnis mit der Wahrheit in Verbindung gebracht [4]. Auffallend ist auch die Ähnlichkeit unseres Verses mit 5, 32 und 8, 13 f. [5] In 3, 33 finden wir die Wendung αὐτοῦ τὴν μαρτυρίαν. In elf von den siebzehn Stellen wird als Ziel des Zeugnisses ausdrücklich oder der Sache nach und gleichwertig der Glaube oder (und) das nach Johannes im Glauben zu erwerbende ewige Leben angegeben [6]. So auch in 19, 35. Ist übrigens der ἵνα-Nachsatz dieses Verses im Munde des Hg. denkbar ? Dieser reiht sich ja in 21, 24 unter die Leser des Ev und die Zeugnisnehmer ein. Wenn der Vers 19, 35 von ihm stammte, würde er lauten : Und der es gesehen hat, gibt Zeugnis davon, damit auch *wir* glauben, und *wir* wissen, daß sein Zeugnis wahr ist.

Aber wie kommt es denn eigentlich, daß auch Jo 21, 24 mit den genannten Zeugnisstellen so viel Ähnlichkeit hat ? Wenn diese die Echtheit von 19, 35 stützen sollen, warum nicht mit gleichem Recht die von 21, 24 ? Darauf ist erstens zu antworten, daß eine äußerliche und oberflächliche Untersuchung 21, 24 wirklich für jo. erklären müßte. Zunächst zwingt uns

[1] 1, 32-34 ; 3, 11-13. 31 f. ; 4, 39-42 ; 5, 36-38 ; 1 Jo 1, 1-3 ; 4, 14. — 6, 46 ; 8, 38-40. Vgl. 15, 27.

[2] 3, 11 ; (4, 42) ; 5, 32 ; 8, 14. Vgl. 3 Jo 12b.

[3] 1, 32-34 ; 3, 11. 32 ; (4, 42) ; 5, 31-38 ; 1 Jo 1, 1-3 ; 4, 4 ; 5, 9 f. Vgl. 3 Jo 12a. — 6, 46 ; 8, 38 ; (15, 24). Vgl. 20, 30 f.

[4] 3, 33 ; (4, 42) ; 5, 31-33 ; 8, 12-18 ; 18, 36 f. ; 1 Jo 5, 6b. 10b. Vgl. 3 Jo 3. 12. — (1, 19 f.) ; 8, 44-47.

[5] Vgl. 3 Jo 12b.

[6] 1, 7 ; 3, 11-13. 31-36 ; 4, 39-42 ; 5, 36-47 ; 18, 36 f. ; 1 Jo 1, 3 ; 5, 5-12. — 6, 45 ; 8, 37-47 ; 20, 31.

nur der Inhalt, die Echtheit abzulehnen. Eine nähere Prüfung deckt aber auch eine gewisse unjo. Prägung dieses Verses auf. Am auffallendsten ist sicher die Wiederholung des Artikels vor γράψας, von der wir gesprochen haben. Unjo. mutet ferner die Zusammenstellung zweier Zeitstufen in den Partizipien μαρτυρῶν und γράψας an. Nur ein einziger der neunzehn genannten Fälle, wo unser Vf. zwei Partizipien mit καί verknüpft, enthält eine solche Verbindung [1]. Wenn sich der Hg. jo. hätte ausdrücken wollen, so hätte er also sagen müssen : ὁ μαρτυρήσας περὶ τούτων καὶ γράψας ταῦτα. Noch reiner jo., den Zeugnisstellen, vor allem aber auch 20, 30 f. gemäß, klänge : ὁ μεμαρτυρηκὼς ... καὶ γεγραφὼς ... Man kann freilich einwenden, die Zusammenstellung des μαρτυρῶν im Präsens mit γράψας sei inhaltlich gefordert und der Hg. denke entweder an das im geschriebenen Ev nun immer gegenwärtige Zeugnis des Lieblingsjüngers oder fasse das in der Vergangenheit abgelegte Zeugnis als in die Gegenwart hineinwirkend auf oder das μαρτυρῶν drücke nur eine andere Aktionsart als γράψας aus und entspreche einem Imperfekt der Wiederholung. — Unjo. an 21, 24 scheint auch die Stellung des ἐστίν im zweiten Satz zu sein. In 5, 32 und 8, 14 wird es natürlicherweise an ἀληθής angeschlossen, in 19, 35 aber eigentümlich jo. zwischen αὐτοῦ und das dazugehörige Hauptwort gestellt ; in beiden Fällen kann es rhythmisch wohlgefällig angelehnt werden. Auch in 8, 13 fügt es sich rhythmisch gut ein. Seine Stellung in 21, 24 hingegen und die sich so ergebende Betonung heben es unnatürlich hervor. Der ganze zweite Satz von 21, 24 wird durch dieses nachhinkende ἐστίν holperig, wie der erste durch die Wiederholung des Artikels schwerfällig geworden ist. Angesichts des aufs feinste ausgebildeten rhythmischen Empfindens unseres Vf. hat dieser Hinweis immerhin einen gewissen Wert. — Trotz dieser Unterschiede gegenüber dem Ev bleibt aber Jo 21, 24 mit ihm inhaltlich und sprachlich verwandt. Der Hg. lehnt seinen Zusatz offensichtlich an die genannten jo. Zeugnisstellen an, vor allem an 5, 32 ; 8, 13 f. und 19, 35 [2]. Aus dem letztern Vers stammt wohl die Wortstellung αὐτοῦ ἡ μαρτυρία. Zu dieser Folgerung gibt uns die vorausgehende Untersuchung das Recht.

Es mag gut sein, an diesem Punkt unserer Untersuchung einmal ein wenig innezuhalten. Wir stehen immer noch auf dem Weg zur eucharistischen Rede im engeren Sinne Jo 6, 51c-58. Warum hält Jeremias sie für unecht ? Warum schreibt er sie dem Hg. des JoEv zu ? Auf die erste Frage können wir eine vollständige Antwort erst geben, wenn der Weg uns bis an den Abschnitt herangeführt hat.

[1] 12, 29 ; die Zusammenstellung ist natürlich. 3, 29 und 9, 8 sind keine Ausnahmen, da dort die Perfektform Präsensbedeutung hat.

[2] Wenn der Empfänger des dritten JoBr (Gaius) der Hg. des Ev wäre, so ließe sich Jo 21, 24 der Form nach gut als eine Art antwortende Wiederholung von 3 Jo 12b erklären. Jo 21, 24 darf anderseits als ein Echo der mündlichen Zeugnisreden unseres Vf. angesehen werden.

Jedenfalls findet Jeremias in ihm mehrere sprachliche Einzelheiten, in denen er die Hand desjenigen erkennen will, der 21, 24 geschrieben hat. Der Stil des Hg. unseres Ev ist nach Jeremias durch mehrere Eigentümlichkeiten gekennzeichnet, die sich aus 21, 24 und auf Grund dieses Zusatzes aus andern Stellen des Ev wie etwa 19, 35 und aus Stellen des zweiten und dritten JoBr herausarbeiten lassen. Wir sind Jeremias bei dieser Arbeit anfangs eine Strecke weit nachgegangen und haben erkennen müssen, daß weder das οὗτός ἐστιν des ersten Satzes noch das αὐτοῦ ἡ μαρτυρία des zweiten Satzes von Jo 21, 24 Erkennungsmarken für den Stil des Hg. sind. Außerdem hat sich einwandfrei ergeben, daß 19, 35 dem Vf. des vierten Ev zugehört.

Hier sollte nun die Prüfung des Vorgehens von Jeremias neu einsetzen. Wir müssen aber zunächst noch seine Annahme untersuchen, der zweite und dritte JoBr seien wahrscheinlich unecht und vielleicht vom Hg. des Ev verfaßt [1]. Was die Unechtheit angeht, so verweist Jeremias auf Ergebnisse, die andere Neutestamentler [2] vorgelegt haben. Ich werde mich mit ihnen später auseinandersetzen.

Die Gründe, die Jeremias heranzieht, um den Hg. des Ev als Vf. dieser Briefe annehmen zu können, sind durch die vorangehende Untersuchung schon hinfällig geworden. Sicher kann uns das asyndetische οὗτός ἐστιν in 2 Jo 7 die Hand des Hg. nicht verraten. Außerdem steht in Vers 6a das genaue Gegenstück dazu mit dem Bindewort καί. Jeremias hat aber vor allem gar nicht darauf Rücksicht genommen, daß 2 Jo 7 inhaltlich und sprachlich eng verflochten ist mit zwei Parallelstellen des ersten JoBr [3], dessen Herkunft vom Vf. des Ev ihm nicht zweifelhaft ist [4]. Diese Stellen enthalten u. a. auch die entsprechenden Parallelen zum zweiten Satz von 2 Jo 7 (= 7b), den unser οὗτός ἐστιν einleitet: In 1 Jo 2, 22b finden wir dieses als solches und ebenso unverbunden als Gegenstand der gleichen Aussage wie in 2 Jo 7b; 1 Jo 4, 3b ändert die Form und den Inhalt der ersten Stelle leicht, aber die Entsprechung bleibt; hingegen erreicht hier ein καί engeren Anschluß an den vorausgehenden Satz.

[1] JoLkr S. 43.

[2] *H. J. Holtzmann - W. Bauer*, Briefe und Offenbarung des Johannes. Hand-Commentar zum Neuen Testament IV 2. 3. Aufl. Tübingen 1908. S. 362. — *A. Jülicher - E. Fascher*, Einleitung in das Neue Testament. 7. Aufl. Tübingen 1931. S. 236 f.

[3] 2, 18-23; 4, 1-6.

[4] JoLkr S. 46.

Die Folgerung liegt zu Tage. An der inhaltlichen und sprachlichen Abhängigkeit des zweiten und dritten JoBr vom ersten wird, sollten sie nicht den gleichen Vf. haben, kaum jemand zweifeln. In dieser Voraussetzung wäre also das asyndetische οὗτός ἐστιν im siebten Vers des zweiten Briefes mitsamt der Aussage, die dazu gehört, dem ersten Brief entnommen und hätte den Vf. des Ev zum *Ur*-heber. Auf keinen Fall kann es uns glaubhaft machen, daß der zweite JoBr und mit ihm der dritte vom Hg. des Ev stammen soll, sogar wenn das οὗτός ἐστιν ein Merkmal seines Stils wäre.

3 Jo 12b ist nach Jeremias ein weiterer Hinweis, daß der Hg. des Ev die kleinen JoBr verfaßt hat. Wir haben die Ähnlichkeit dieses Verses mit Jo 19, 35 und 21, 24 schon angemerkt. Wie sollen wir darüber urteilen ? Ist es möglich und klug, die Stelle unmittelbar nur von Jo 21, 24 abhängig sein zu lassen und zu schließen, sie stamme vom Hg. des Ev ? Wenn wir sogar jenen seinen Zusatz eigentlich für jo. erklären müßten, wäre nicht der Inhalt damit unvereinbar, warum sollen wir dann die fragliche Stelle, die inhaltlich der jo. Herkunft nichts in den Weg legt und der gegenüber Jo 21, 24 wie eine antwortende Wiederholung im Munde eines andern klingt, gerade dem Hg. zuschreiben ? Die achtzehn jo. Zeugnisstellen (mit Jo 19, 35) zeigen deutlich, daß ihr Vf. ganz erfüllt war von seiner Augenzeugenschaft und der ihm anvertrauten Sendung, von Jesus Christus zu zeugen, und daß er aus dieser Sendung heraus lebte, sprach und schrieb. Zugleich sind diese Stellen von einer durchgehenden und einheitlichen sprachlichen Prägung, die nicht nur inhaltlich gegeben ist. Ist es da nicht selbstverständlich, den Vers 3 Jo 12, der die gleiche Prägung aufweist, zunächst auf den Vf. des Ev zurückzuführen ? Man könnte allerdings einwenden, daß ja das Zeugnis, um das es sich dort handelt, nur ein analoges sei zum Zeugnis von Jesus Christus. Allein das sagt gar nichts aus über die Herkunft der Stelle. Wir können uns aber gut vorstellen, daß Johannes, dessen Sprache im Ev und im ersten Brief so einheitlich ist, sich auch im Alltag kaum von seiner religiösen Anschauungswelt und seiner ihm eigenen Denkweise und Sprache frei machen konnte. Übrigens ist auch das Zeugnis in 3 Jo 12 ein vom Zeugnis über Christus abhängiges.

Jeremias findet dann im dritten JoBr den Genetiv des persönlichen Fürwortes vor dem Artikel des Hauptwortes wieder [1]. Auch

[1] Viermal: 2. 3. 6. 10.

darüber müßten wir eigentlich nicht mehr länger reden. Aber man könnte sich ja schließlich fragen, warum denn im ersten JoBr dieser jo. Zug nur einmal vorkomme, in den wenigen Zeilen des dritten aber gleich viermal. Darauf weiß ich tatsächlich auch keine Antwort als die : Johannes war nicht gezwungen, sich, wenn er schrieb, alle fünf Minuten einmal an die mäßige Vorliebe für eine gewisse Konstruktion zu erinnern. Ist es denn schon jemandem eingefallen, den zweiten und dritten JoBr deswegen verschiedenen Vf. zuzuschreiben, weil der zweite den gen. poss. auch nie vorausnimmt, sondern in sechs Fällen das persönliche Fürwort im Genetiv dem Hauptwort mit Artikel nachstellt, während im dritten von fünf Fällen viermal die Entscheidung zugunsten der Voranstellung des Fürwortes getroffen ist ?

Unsere Auseinandersetzung mit Jeremias über die Vf.schaft am zweiten und dritten JoBr hat bis jetzt ein günstiges Vorurteil dafür ergeben, daß sie den gleichen Urheber haben wie das Ev und der große Brief. Ich möchte jetzt stilkritisch zeigen, daß sie nur von diesem Urheber geschrieben sein können. Dies läßt sich schon mit Hilfe der von Schweizer zusammengestellten jo. Stilmerkmale zwingend nachweisen.

Zunächst die einfache Tatsache, daß der *zweite* JoBr auf *vierunddreißig* Zeilen *neun* solcher Merkmale enthält, davon *sieben im Vollsinn* [1]. In Vers 6 finden wir zweimal das *epexegetische* oder erläuternde ἵνα (Nr. 2) [2]. In den Versen 2 f. und 10 f. kommt die *Wiederaufnahme* eines Satz*endes* mit *denselben* Wörtern in *umgekehrter* Reihenfolge vor (Nr. 11). In 5 und 7 sind *zusammengehörige* Wörter *stark auseinandergerissen* (Nr. 12) [3]. In

[1] Um die Tatsache später richtig einschätzen zu können, müssen wir uns diese Merkmale genauer ansehen. Meine Zählung und Reihenfolge entspricht der von Schweizer (a. a. O. S. 88-97). Sie ist zugleich *wertend*, d. h. die Eigentümlichkeit mit der niedern Nummer hat durchschnittlich mehr Unterscheidungskraft als die mit der höheren (vgl. ebd. S. 88).

[2] Das ἵνα in 6b hat zwar zugleich einen *adhortativen* (*imperativen*) *Unterton*, aber der *epexegetische* Sinn nimmt ihn auf in sich und verdeckt ihn fast ganz, anders als in Jo 11, 57 ; 13, 34 bis ; 15, 12. 17. Vgl. vor allem Jo 6, 39 f. ; 1 Jo 3, 11, aber auch 1 Jo 3, 23 ; 4, 21. Für den erläuternden Sinn spricht auch der Parallelismus zu 6a. — Das ἵνα in 6b ist *nicht final* aufzufassen, so daß ἐντολή mit αὕτη Satzgegenstand wäre. Das scheint der Parallelismus zu 6a *unmöglich* zu machen. Die Nachsetzung von ἐστίν ist *chiastisch*.

[3] 5: ἐντολὴν γράφων σοι καινήν. 7: πολλοὶ πλάνοι ἐξῆλθον εἰς τὸν κόσμον, οἱ μὴ ὁμολογοῦντες. Die angeführte Lesart von Vers 5 vereinigt auf sich die Mehrzahl der Zeugen und die gewichtigeren. Eine solche Umstellung ist übrigens nicht das Werk eines Abschreibers, während es anderseits leicht verständlich ist, daß diese seltene Trennung nach der Parallele 1 Jo 2, 7 « verbessert » wurde. — Da die Trennung von ἐρωτῶ σε und ἵνα in Vers 5 natürlich erklärt werden kann, zähle ich sie nicht. Sie scheint aber doch etwas ungewöhnlich zu sein und in der Linie der jo. Wörtertrennungen zu liegen. Jedenfalls hätten

Vers 10 steht das jo. λαμβάνω τινά im Sinn von «jemanden (persönlich) aufnehmen» (Nr. 23). Dazu kommen noch zwei *Chiasmen* in Vers 6 (ἐστὶν — ἀγάπη + ἐντολή [sachlich = ἀγάπη] — ἐστιν; περιπατῶμεν — Ergänzung + Ergänzung — περιπατῆτε), die in *gleichgeordneten* Sätzen eine Wiederaufnahme *gleicher* Wörter enthalten (Nr. 33B). Außer diesen jo. Chiasmen und den zwei Fällen von Wiederaufnahme eines Satzendes in umgekehrter Wortfolge sind aber noch elf andere an sich zu wenig eigentümliche Fälle zu nennen [1], die doch durch ihre Eigenart ganz an das vierte Ev gemahnen. Eine solche Häufung von Chiasmen auf kleinstem Raume findet sich überdies im NT außer in den jo. Schriften kaum. Hervorhebung verdienen hier vornehmlich die Verse 5 f. Sie sind ein hochkünstliches Gebäude von fünf Chiasmen (zwei davon wurden oben als jo. gezählt), die gleiche Wörter oder Begriffe wiederaufnehmend ineinanderflechten. Die Eckpfeiler dieses Gebäudes sind die folgenden chiastisch geordneten Ausdrücke: ἐντολὴν — ἀγαπῶμεν + ἀγάπη — ἐντολὰς + ἐντολή — αὐτῇ (= ἀγάπη) [2]. Diese zwei Chiasmen sind so miteinander verkettet, daß das zweite Glied der ersten Paarung gleicher Ausdrücke zugleich das erste Glied des zweiten Chiasmus darstellt. Der dritte Chiasmus wird von den folgenden Gliedern geformt: περιπατῶμεν — ἐντολὰς + ἐντολή — περιπατῆτε [3].

Ich füge hier noch die sachlichen und (oder) stilistischen Parallelen des ersten JoBr zum zweiten an. Sie werden in unserm Urteil über dessen Herkunft noch eine Rolle spielen [4]. 1: ἀγαπῶ ἐν ἀληθείᾳ: 3, 18. — 1: οἱ ἐγνωκότες τὴν ἀλήθειαν: 2, 4; 4, 6c; 5, 20. — 2: τὴν ἀλήθειαν τὴν μένουσαν ἐν ἡμῖν, καὶ μεθ' ἡμῶν ἔσται: 1, 8; 2, 24. 27 f. — 3: ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἀγάπῃ: 3, 18. — 4: περιπατοῦντας ἐν ἀληθείᾳ: 1, 6 f. — 5(1): οὐχ ὡς ἐντολὴν γράφων σοι καινήν, ἀλλὰ ἣν εἴχομεν ἀπ' ἀρχῆς: 2, 7. — 5(2): ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλήλους: 3, 10 f. 14. 23; 4, 7. 12. 19; 5, 2. — 6a: καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἀγάπη, ἵνα περιπατῶμεν κατὰ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ: 5, 2 f. — 6b(1): αὕτη ἡ ἐντολή ἐστιν: 3, 23; 4, 21. — 6b(2): καθὼς ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς: 2, 18. 24; 3, 11. — 7: πολλοὶ πλάνοι: 2, 18. 26; 4, 1. — 7: ἐξῆλθον εἰς τὸν κόσμον: 2, 19; 4, 1. — 7: οἱ μὴ ὁμολογοῦντες: 2, 23; 4, 2 f. 15. — 7: ἐρχόμενον ἐν σαρκί: 4, 2. — 7: Zusammenstellung von Einzahl und Mehrzahl in ὁμολογοῦντες ... οὗτός ...: 2, 18. 22 f.; 4, 1-6. — 7: ἀντίχριστος: 2, 18. 22; 4, 3. — 9(1): καὶ μὴ μένων ἐν τῇ διδαχῇ: 2, 26-28. — 9(2): θεὸν οὐκ ἔχει... καὶ τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν ἔχει: 2, 23; 5, 12. — 11: κοινωνεῖ τοῖς ἔργοις αὐτοῦ τοῖς πονηροῖς: 1, 3. 6 f.; 3, 12. — 12: ἵνα ἡ χαρὰ ἡμῶν ᾖ πεπληρωμένη: 1, 4.

der Partizipialsatz und der ἵνα-Nachsatz ebenso gut vertauscht werden können. Jetzt ist das ἵνα wohl auch noch von ἣν εἴχομεν ἀπ' ἀρχῆς abhängig zu denken.

[1] 2. 4. 5 f. ter. 8. 9 bis. 10 bis. 12.

[2] Vgl. 1 Jo 3, 23; 4, 21.

[3] Ad hominem sei noch erwähnt, daß in Vers 9 zwei Partizipien mit καί verbunden sind und nur das erste den Artikel hat.

[4] Die Zahlen *vor* den Wortgruppen geben den Vers des *zweiten* Briefes an, die Zahlen *nachher* die Stelle im *ersten*.

Im *dritten* JoBr finden wir auf vierunddreißig Zeilen nur vier jo. Stileigentümlichkeiten, davon zwei im Vollsinn. In Vers 4 kommt das epexegetische ἵνα vor (Nr. 2). Die Stelle entspricht Jo 15, 13. Vers 11 weist ein ἐκ auf mit der Angabe, woher der das Gute Tuende dauernd bestimmt ist (Nr. 14.) In den Versen 2 und 4 werden zusammengehörige Wörter getrennt (Nr. 32) [1], in Vers 4 im Unterschied zu Jo 15, 13 [2]. Außerdem sind fünf an sich wenig eigentümliche Fälle von Chiasmus zu verzeichnen [3]. Da sie aber deutlich stilistischer Vorliebe entspringen und nicht einer Notwendigkeit, z. B. den Ton zu verschieben, können sie immerhin als Stütze für den Nachweis des jo. Ursprungs unseres Briefes dienen. Als solche dürfen füglich auch die vier Fälle gelten, wo in unserm Brief das persönliche Fürwort dem Hauptwort mit Artikel voraussteht [4].

Ich gebe noch die Parallelen des dritten zum zweiten JoBr. 1 : ὁ πρεσβύτερος : 1. — 1 : ὃν ἐγὼ ἀγαπῶ ἐν ἀληθείᾳ : 1. — 3 : ἐχάρην γὰρ λίαν : 4. — 3 : καθὼς σὺ ἐν ἀληθείᾳ περιπατεῖς : 4. — 8 : ὑπολαμβάνειν : 10 λαμβάνειν [5]. — 13-15 : Schlußformel : 12-13. — Die Parallelen beweisen unwiderleglich, daß der dritte JoBr vom gleichen Vf. geschrieben ist wie der zweite. Die Beweiskraft liegt vor allem darin, daß fast alle diese Parallelen nebensächliche, formelhafte und doch ganz persönlich gefärbte Wendungen sind und daß sie beide Male in den gleichen oder einen ähnlichen Zusammenhang gestellt werden.

Trotzdem nach allen vorangegangenen Untersuchungen die angeführten Tatsachen schon eine deutliche Sprache reden, woher die kleinen JoBr kommen, wird es doch gut sein, sie hier gesondert zu werten, indem wir uns die Grundsätze vor Augen halten, nach denen eine solche Wertung vorgenommen werden muß. Überlegen wir uns zuerst noch einmal, wie Schweizer die Einheitlichkeit des JoEv feststellen konnte! [6] Er fand in ihm eine Reihe von stilistischen Eigentümlichkeiten, die in den nichtjo. Schriften des NT *ganz* oder *fast ganz* fehlen und an sich *sprachliche Seltenheiten* darstellen. Sie sind *über das ganze Ev* mehr oder weniger *gleich-*

[1] 2 : περὶ πάντων εὔχομαί σε εὐοδοῦσθαι. 4 : μειζοτέραν τούτων οὐκ ἔχω χαράν.

[2] Parallel ist Jo 5, 20.

[3] 2. 3. 4. 10. 14. — Der Chiasmus in Vers 14 verdient hervorgehoben zu werden, weil der Vf., um Glieder gleichen Gewichtes gegenüberstellen zu können, die Grundform λαλῆσαι des Chiasmus in 2 Jo 12 in λαλήσομεν abgeändert hat.

[4] Die Trennungen in Vers 6 (οὓς καλῶς ποιήσεις προπέμψας) und in Vers 8 (ἵνα συνεργοὶ γινώμεθα τῇ ἀληθείᾳ) sind nicht ungewöhnlich, sondern natürlich.

[5] Der Vf. braucht hier ὑπολαμβάνειν im Sinne des jo. λαμβάνειν augenscheinlich wegen der Nähe des λαμβάνοντες in Vers 7. Sein Empfinden für stilistische Sauberkeit erträgt es nicht, λαμβάνειν zweimal hintereinander in verschiedenen und innerlich nicht zusammengehörigen Bedeutungen zu verwenden.

[6] Vgl. a. a. O. vor allem S. 87 f. 99-109.

mäßig verteilt. Wenn das Ev aus verschiedenen unverarbeiteten oder wenig verarbeiteten Quellen zusammengesetzt wäre oder wenn ein Hg. eine Grundschrift vorgefunden und erweitert hätte, so wäre das kaum denkbar ; denn es ist höchst unwahrscheinlich, daß *mehr als ein Vf. alle* diese sprachlichen Seltenheiten gepflegt hätte. Sie fänden sich, wäre das Ev uneinheitlich, ganz oder wenigstens teilweise *nur in gewissen Abschnitten,* oder es würden sich *gewisse Gruppen* bilden lassen, *die einander ausschlössen,* falls der Stil jedes « Mitarbeiters » am Werk wenigstens die eine und andere jener Seltenheiten als Eigentümlichkeit aufwiese. Man könnte allerdings einwenden, daß vielleicht die später entstandenen Quellen oder der Hg. den Stil der früheren Schrift *nachahmten,* so daß die Einheitlichkeit nur eine scheinbare wäre. Aber wird sich ein Nachahmer mehrere oder gar alle Seltenheiten einer Quelle ganz zu eigen machen, die *inhaltlich unwichtig und sprachlich tonlos* sind ? Denn gerade solche Merkmale hat Schweizer zusammengestellt. Das scheint *ausgeschlossen.* Es ist schon unwahrscheinlich, daß ein Nachahmer, der nicht über die Arbeitsweise und die Einsichten moderner stilkritischer Forschungen verfügte, nur alle jo. Eigentümlichkeiten entdeckt hätte. Noch unwahrscheinlicher ist es, daß er, wie wir wegen der gleichmäßigen Verteilung dieser Eigentümlichkeiten im Ev voraussetzen müßten, vom jo. Stil gänzlich durchdrungen gewesen wäre und keine Eigenheiten, die seine Stücke kennzeichnen würden, in die Darstellung hätte miteinfließen lassen. Zudem müßte man sich fragen, wie eine solche Nachahmung psychologisch zu erklären wäre und ob sich eine durch sachliche Gegebenheiten nahegelegte Absicht dafür ausfindig machen ließe.

Wenn wir nun die kleinen JoBr auf jo. Prägung untersuchen und insgesamt *dreizehn* jo. Stilkennzeichen in ihnen finden, *neun* davon *im Vollsinn ;* wenn wir uns nochmals überlegen, daß diese Kennzeichen fast durchweg sprachliche Seltenheiten sind, die das NT sonst nicht oder nur spärlich aufweist ; wenn wir dazu feststellen, daß unsere *beiden* Briefe fast *nur Gedankengut des JoEv und,* wie die angeführten Parallelen für den zweiten Brief zeigen, *des ersten JoBr* in durchaus jo. Gewande enthalten, dann scheidet für die Erklärung jenes Fundes zum vornherein der Zufall und ein von der jo. Gedankenwelt und Sprache unabhängiger Vf. aus. Wir sind durch die Tatsachen gezwungen, entweder den gleichen Vf. für Ev, ersten Brief und für die kleinen Briefe anzunehmen oder diese einem Vf. zuzuschreiben, der nicht nur die jo. Lehre mit ihren inhaltlichen Formulierungen übernommen hat, sondern auch den jo. Stil bis in die kleinsten und unwichtigsten Einzelheiten nachahmte.

Die Frage der Nachahmung stellt sich für die kleinen Briefe tatsächlich aufs neue. Für das Ev konnten wir die Möglichkeit einer solchen verneinen. Aber wäre es nicht denkbar, daß ein Schüler des Vf. unseres Ev mit der Lehre seines Meisters und den jo. Formeln wenigstens einige jo. Stilmerkmale übernommen hätte ? Gewiß ! So mochte die Wiederaufnahme eines Satzendes mit dessen Wörtern in umgekehrter Reihenfolge zur Nachahmung geradezu reizen. Wer allerdings diesen Reiz und Drang empfand, hätte ihm wohl nicht nur in den zwei Fällen des zweiten JoBr nachgegeben. Man denke an die Häufigkeit dieses jo. Zuges in der mandäischen

Literatur![1] Auch das λαμβάνω τινά im zweiten Brief (10) könnte ein Jo-Schüler aufgenommen haben, ebenso das ἐκ τοῦ θεοῦ im dritten (11). Schließlich läßt sich auch die Übernahme der beiden Sätze αὕτη ἐστὶν ἡ ἀγάπη ... und αὕτη ἡ ἐντολή ἐστιν ... (2 Jo 6) mit den zwei epexegetischen ἵνα gut vorstellen[2]. Schwieriger scheint die Übernahme des epexegetischen ἵνα an sich und des Chiasmus in seinen verschiedenen Abwandlungen (ohne die « Wiederaufnahme ») zu sein. Hier müßte schon eine *Gleichschaltung der Art und Weise zu denken* vorausgegangen sein. Noch entschlossener müßten wir eine solche innere Gleichschaltung zweier Persönlichkeiten, eine *Wiederholung des jo. Denkvorganges in jo. Denkgeleisen* fordern für die Trennung zusammengehöriger Satzteile in unsern beiden Briefen. Wie sollte ein Nachahmer dazu kommen, eine Trennung wie etwa die in 2 Jo 7 durchzuführen? Man könnte sie bei ihm höchstens als stilistische Nachlässigkeit auffassen. Aber die *Häufung* jo. Eigentümlichkeiten im zweiten JoBr verbietet uns, ausgerechnet hier an eine solche zu denken.

Gerade diese Häufung in einem so kurzen Schriftstück, wie es der zweite JoBr ist, würde dann schließlich voraussetzen, daß der Vf. vollständig zu einem *geistigen Doppelgänger des vierten Evangelisten* geworden, daß ihm die ganze künstliche und künstlerische Eigenart und Denkart von Johannes in Fleisch und Blut übergegangen wäre, und zwar in dem Maße, daß er *auch im Alltag* nur noch *jo. denken und reden* konnte, *das umso mehr, als die kleinen JoBr reine Briefe, vertrauliche persönliche Mitteilungen und Ermahnungen, ausgesprochene Gelegenheitsschriften ohne jeden literarischen Charakter sind, eben Äußerungen eines alltäglichen Denkens.* Dieser geistige Doppelgänger müßte sich selber sozusagen aufgegeben haben, um ganz sein Vorbild zu werden, ein so ursprüngliches, eigenartiges und faltenreiches Vorbild. Die innere Wahrscheinlichkeit, daß es diesen Doppelgänger geben konnte, ist wirklich kaum vorhanden.

Das gleiche legen uns übrigens die oben angeführten Parallelstellen des ersten zum zweiten JoBr dringend nahe. Wenn der Vf. des zweiten von dem des ersten verschieden wäre, so würden einige Parallelen in Verbindung mit der Stelle 1 Jo 2, 7 ganz deutlich seine *literarische Abhängigkeit vom ersten JoBr* nachweisen[3]. Die andern Parallelen aber zeigen ein so *freies sprachliches Schalten und Walten mit den jo. Formulierungen*, ohne daß je der Rahmen der jo. Art durchbrochen würde, daß man sich wirklich hier keinen Nachahmer an der Arbeit denken kann, der nicht geistiger Doppelgänger des vierten Evangelisten wäre. Aber dieser Doppelgänger hat nicht gelebt. Seine starke literarische Abhängigkeit vom ersten JoBr, vor allem auch von 1 Jo 2, 7 wäre auch ein Zeugnis für seine *geistige Unselbständigkeit*, um nicht zu sagen Unreife, und diese wäre *unvereinbar mit seiner Freiheit gegenüber den jo. Formulierungen* des ersten Briefes.

[1] Vgl. *Schweizer*, a. a. O. S. 45 mit Anm. 244.

[2] Vgl. Jo 15, 12; 1 Jo 3, 11. 23; 5, 3.

[3] 2 Jo 5 (1) = 1 Jo 2, 7. — 5(2) = 3, 11. 23; 4, 7. 12. — 6b(1) = 3, 23. 6b(2) = 2, 18. 24; 3, 11. — 9(2) = 2, 23. — 12 = 1, 4. Die kleinen Zahlen verweisen auf jene in der Zusammenstellung der Parallelen oben.

Und wäre es denkbar, daß ein Nachahmer, der schon die Stelle 1 Jo 2, 7 übernimmt, hier durch eine ungewöhnliche Änderung noch eine jo. Eigentümlichkeit anbringt ?

In diesem Zusammenhang müssen die Parallelen 2 Jo 7-11 und 1 Jo 2, 18-26 ; 4, 1-6 noch eigens erwähnt werden, näherhin der allen drei Stellen eigentümliche *Wechsel von Einzahl und Mehrzahl*, da wo es sich um den Antichrist handelt. Das parallele Vorkommen dieser Erscheinung in beiden Briefen könnte sozusagen *allein* genügen, ihren gemeinsamen Vf. zu erweisen. Sie ist so individuell und persönlich, das Durcheinanderspielen der Einzahl und Mehrzahl so frei und ungezwungen und zugleich so ungewöhnlich, daß es kaum nachahmbar wäre. Die Stellen des ersten Briefes hätten höchstens *tales quales*, auch gekürzt, übernommen werden können. Aber 2 Jo 7-11 ist trotz aller Ähnlichkeit der Art und des Inhaltes doch wieder so verschieden von den Parallelen des ersten Briefes, daß man von einer Übernahme nicht reden kann. Nur der gleiche Geist, der den ersten JoBr dachte und schrieb, konnte so etwas neu denken und schreiben.

Endlich muß auch darauf hingewiesen werden, daß die Aufstellung von diesem Nachahmer sich auf *keine sachliche Grundlage* stützen kann ; denn wir finden in den kleinen JoBr keine sprachlichen Eigenheiten, die ihn sichtlich vom Vf. des Ev und des ersten Briefes abheben würden. Niemand hat aber das Recht, gegen gutgesicherte Thesen Luftstreiche zu führen und zu verkünden, die feindliche Stellung sei gefallen ; es ist immer noch eine unüberbrückbare Kluft zwischen einer nur *denkbaren* und einer *sachlichen* Möglichkeit. *Jülicher* und *Fascher* stellen zwar in ihrer Einleitung [1] einige sprachliche und andere Unterschiede der kleinen Briefe zum ersten und zum Ev zusammen, gestehen aber selber, damit nur den Zweifel an der Überlieferung rechtfertigen zu können, die alle diese Schriften von einer Hand verfaßt sein läßt. Auch das ist noch zu viel gesagt. Können denn jedes Wort und jede Wendung, die sich nur im zweiten und dritten Brief finden, einfach als Zeichen für einen andern Urheber genommen werden ? Hat nicht eine andere literarische Gattung notwendigerweise auf die Wortwahl und die ganze sprachliche Gestaltung Einfluß ? Müssen wir uns nicht geradezu wundern, daß diese Briefe aus dem Alltag so kräftig jo. geprägt sind ! Schreibt nicht ein Schriftsteller zu verschiedenen Zeiten seines Lebens manchmal recht verschieden ? Solche Selbstverständlichkeiten scheint übrigens die genannte Einleitung auch nicht leugnen zu wollen, wenn sie sagt, daß niemand zu φιλοπρωτεύειν, zu φλυαρεῖν und μέλαν Parallelen aus dem Ev und dem ersten Brief erwarten dürfe. Aber dann zählt sie einige wenige Wendungen auf, die an die Synoptiker, an den ersten Petrusbrief, an Paulus erinnern sollen [2]. Allein was kann das heißen,

[1] S. 236 f. S. Anm. 2 S. 173 dieser Arbeit. Der dort angeführte Kommentar zu den JoBr von Holtzmann-Bauer verweist für die Annahme, daß die kleinen JoBr nicht den gleichen Vf. wie der große haben, auf die Einwendungen anderer (S. 362).

[2] ἐχάρην λίαν (2 : 4 ; 3 : 3), βλέπετε ἑαυτούς (2 : 8), ἀπολαμβάνειν μισθὸν πλήρη (2 : 8), συνεργοὶ γινώμεθα (3 : 8), ἀγαθοποιεῖν (3 : 11), πιστὸν ποιεῖν (3 : 5).

wo doch auch das Ev einzelne syn. gefärbte Stücke hat[1]! Ist es denn denkbar, daß der Vf. der jo. Schriften im täglichen Leben mit dem jo. Wortschatz allein auskam? Das ist ganz ausgeschlossen.

Wenn dann endlich Jülicher und Fascher Abweichungen der kleinen Briefe zu den andern jo. Schriften (ohne GO) in parallel verlaufenden Stellen entdecken, so ist zunächst zu sagen, daß solche noch am ehesten wenigstens Zeichen einer andern Urheberschaft sein könnten, vornehmlich wenn sie auf einen sprachlichen oder gar inhaltlichen Gegensatz und Widerspruch hinausliefen. Was unsere Einleitung da anführt, ist aber weniger als dürftig.

Wie kann man nur den Mut haben, in diesem Zusammenhang das πλάνος und πλάνοι aus Vers 7 des zweiten Briefes, Ausdrücke, die in 1 Jo 2, 18-26 und 4, 1-6 nicht vorkommen, anzuführen und in einer Klammer zu gestehen, daß freilich in 1 Jo 4, 6 vom πνεῦμα τῆς πλάνης die Rede sei (und das πλανώντων in 2, 26?)? Der Wechsel von ἀντίχριστος, ψεύστης, πλανῶντες, ψευδοπροφῆται, πνεύματα für das Gleiche in den zwei erwähnten Absätzchen des ersten Briefes zeigt doch klar genug, daß Johannes geneigt war, seine Gegner mit bunten Farben zu kennzeichnen, und daß in seiner Schatzkammer gewiß auch noch Raum für die Worte πλάνος und πλάνοι war.

2 Jo 7 spreche vom Antichrist nur in der Einzahl, während 1 Jo 2, 18 von den ἀντίχριστοι neben dem ἀντίχριστος rede. Wenn das einem Zweifel an der jo. Herkunft des zweiten Briefes ruft, dann muß ich notwendig auch an der Echtheit von 1 Jo 4, 1-6 zu zweifeln anfangen; denn auch dort tritt nur der Antichrist auf. Allein wir können uns die Mühe ersparen, weil sowohl die ψευδοπροφῆται in 1 Jo 4, 1 wie die πλάνοι in 2 Jo 7 mit den ἀντίχριστοι in 1 Jo 2, 18 die gleiche Rolle spielen und zu allem Überfluß in 2 Jo 7 die Gleichung zwischen *dem* πλάνος und ἀντίχριστος einerseits und den πλάνοι anderseits auch grammatisch vollzogen wird.

Johannes schreibt dann im ersten Brief 4, 2 f. von den falschen Geistern, die leugnen, daß Jesus Christus im Fleische gekommen (ἐληλυθότα) sei. Im zweiten Brief 7 aber werden die Verführer genannt, die leugnen, daß Jesus Christus im Fleische komme (ἐρχόμενον). Ist das ein unvereinbarer Gegensatz? Nein! Sprachlich könnte das ἐρχόμενον als Zukunft aufgefaßt werden. Aber die Ähnlichkeit der beiden Stellen ist so groß, daß man so oder anders auf ihre Abhängigkeit voneinander oder vom gleichen Vf. schließen und in jenen verschiedenartigen Ausdrücken zunächst den gleichen Sinn suchen muß, wenn das möglich ist. Die Schwierigkeit löst sich dann leicht, wenn man mit Holtzmann-Bauer in ἐρχόμενον eine «bekenntnismäßige Bezeichnung»[2] oder mit Windisch eine «lehrsatzmäßige

[1] 2, 13-19; 4, 46-53; 12, 1-8. 12-15.
[2] A. a. O. S. 366.

Formulierung »[1] für ἐληλυθότα sieht. Jedenfalls ist es nur eine denkbare, nicht eine sachliche Möglichkeit, daß dieser Unterschied von ἐρχόμενον und ἐληλυθότα in den beiden Stellen das Zeichen verschiedener Vf. wäre; denn die inhaltliche und sprachliche Umgebung spricht dagegen, nicht dafür.

3 Jo 11: « Wer Böses tut, hat Gott nicht gesehen » soll Jo 1, 18; 1 Jo 4, 12. 20 entgegengesetzt sein. Aber wie aus dem ersten Glied der Antithese klar hervorgeht, ist das οὐχ ἑώρακεν nicht nur wörtlich, sondern vor allem als Zeichen und Bild für das Nicht-aus-Gott-Sein, für die fehlende Gottgemeinschaft zu nehmen[2]. Man kann daraus keineswegs folgern, daß der das Gute Tuende Gott im buchstäblichen Sinne gesehen habe oder sehe, und der Vf. meidet im ersten Glied der Antithese absichtlich diesen Ausdruck, weil er verwirren könnte, während das οὐχ ἑώρακεν im Zusammenhang des Parallelismus ohne weiteres richtig verstanden wird. — Als letztes stilkritisches Zeichen, daß der Vf. der kleinen JoBr ein anderer sei als der des Ev und des ersten Briefes, wird von Jülicher-Fascher die starke Verschiedenheit der brieflichen Einkleidung hervorgehoben. Das zu erwähnen, ist wohl schon eine Widerlegung.

Stellen wir uns jetzt wieder auf den Boden der Wirklichkeit, und nehmen wir aufs neue unsere Auseinandersetzung mit Jeremias auf! Wir haben in unsern Untersuchungen über Jo 19, 35 und über die Vf.schaft am zweiten und dritten JoBr den Ausgangspunkt gewonnen, von dem aus wir fruchtbar über das *vierte* Merkmal reden können, das nach Jeremias[3] den Stil des Hg. unseres Ev kennzeichnet. Dieses Merkmal soll die *unterschiedslose* Verwendung von ἀληθής und ἀληθινός sein, da die μαρτυρία Jo 21, 24 und 3 Jo 12 ἀληθής, dagegen Jo 19, 35 ἀληθινή genannt werde. Da nun aber 19, 35 sicher vom Vf. des Ev stammt, ist der Aufstellung von Jeremias die sachliche Grundlage schon entzogen. Überdies steht für uns fest, daß der dritte JoBr weder vom Hg. des Ev noch von einem andern Vf. als Ev und erster Brief geschrieben ist. Wir können also mit Grund urteilen, daß *der Vf. des Ev selber* ἀληθής und ἀληθινός « *promiscue* »[4] braucht, und zwar *im Sinne von « wahrheitsgemäß »*. Wir sind darum nicht wie Jeremias

[1] *H. Windisch,* Die katholischen Briefe. Handbuch zum Neuen Testament 15. 2. Aufl. Tübingen 1930. S. 138 f.

[2] Wir haben hier einen der Fälle, wo Jo Ausdrücke, die in ihrem ursprünglichen Zusammenhang zunächst einen andern Sinn hatten (vgl. Johannes 6, 46), uneigentlich verwendet oder sonst umdeutet. Es ließe sich wohl nachweisen, daß dies eine jo. Eigentümlichkeit ist. Ein ähnlicher Fall ist 3 Jo 12. Es handelt sich dabei um Parallelen zu dem, was wir Akkommodationen biblischer Stellen nennen.

[3] JoLkr S. 44.

[4] Jeremias JoLkr S. 44.

gezwungen, die Stelle Jo 4, 37, wo ἀληθινός auch « wahrheitsgemäß » heißt [1], unserm Vf. abzuerkennen [2].

Jeremias sucht, um nicht gestehen zu müssen, daß Johannes selber ἀληθινός für « wahrheitsgemäß » verwendet, die Stelle 8, 16 zu Gunsten seiner Annahme zu deuten. Hier heißt das Gericht, das Urteil Jesu über die Menschen ἀληθινή. Jeremias findet darin den Sprachgebrauch der LXX und übersetzt mit « gerecht » [3]. Er übersieht aber,

[1] Vgl. GO 22, 6.

[2] Man könnte zwar von einem Grund, der zwänge, die Stelle 4, 37 für unecht zu halten und sie dem Hg. des Ev zuzuschreiben, auch dann nicht reden, wenn man einerseits nachweisen würde, daß dieser ἀληθινός und ἀληθής promiscue für « wahrheitsgemäß » brauchte, und wenn anderseits Johannes ἀληθινός sonst ausschließlich für « wirklich, echt, eigentlich » einsetzte. Ein solcher Grund dürfte nur als Stütze anderer dienen, die gewichtiger wären. Jeremias sucht darum (a. a. O. S. 44) unter der Voraussetzung, daß jener Nachweis geleistet sei und daß Johannes ἀληθινός nur im angegebenen Sinn brauche, noch einen inhaltlichen Gegensatz zwischen 4, 35 f. und 4, 37 f. zu finden. Nach ihm soll in 4, 35 f. davon die Rede sein, daß Saat und Ernte zusammenfallen, in 4, 37 f. aber, daß sie auseinanderfallen. Allein das in 4, 37 angeführte Sprichwort sagt nur, daß der Sämann (häufig) ein anderer sei als der Schnitter. Will man darin den Sinn sehen, den Jeremias hineinlegt, so muß eben die ganze Stelle 4, 35-38 auf ihren Gehalt untersucht werden. Die Erklärer sind sich nun aber über ihre Auslegung nicht einig. Trotzdem wird man sicher 4, 37 immer mit dem Vorausgehenden ausgleichen können. Ich fasse den Abschnitt so auf : Jesus sagt zu den Aposteln : « Ihr habt ein Sprichwort, daß zwischen Saat und Ernte eine Zeit von vier Monaten liege. Aber der Same, den mein Vater heute gesät hat, ist schon aufgegangen und hat Frucht getragen gleich der Saat, deren reiche Frucht schnittreif vor euren Augen steht. Schon führt der Schnitter (und das bin ich) jene Frucht in die Scheunen des ewigen Lebens, so daß sich der Sämann an der ausgestreuten Saat und der Schnitter an der eingebrachten Ernte zur gleichen Stunde freuen können. Jenes zweite Sprichwort aber, daß der Sämann ein anderer ist als der Schnitter, ist wahr und gilt auch vom Ackerbau der Herzen. Wie ich heute nur ernte, was mein Vater gesät hat, und so sein Werk vollende (4, 34), so habt auch ihr, als ich euch aussandte, nur geerntet, was andere vor euch gesät haben. » — Jeremias führt zur Stütze seiner Ansicht noch an, daß ἀποστέλλειν nur hier im vierten Ev und im ersten JoBr mit dem Infinitiv konstruiert sei. Aber dieser Grund ist gewichtlos ; denn die Zahl von drei Fällen im vierten Ev (1, 19 ; 3, 17 ; 7, 32) und von einem Fall im ersten JoBr (4, 9), wo nach ἀποστέλλειν ein ἵνα-Satz statt des Infinitivs folgt, ist als Vergleichsstoff viel zu gering. Zudem ist 1 Jo 4, 9 natürlich zu erklären.

[3] Jeremias verweist auf *Bultmann*, a. a. O. S. 212 Anm. 1, wo dieser zur Erklärung des ἀληθινός in Jo 8, 16 auch den Sprachgebrauch der LXX anführt. In seinem Artikel ἀληθινός im « *Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament* » (hrg. von Gerhard Kittel, Stuttgart 1932 ff.) übersetzt es Bultmann aber mit « wahr, richtig » und stellt es dem ἀληθής in Vers 17 gleich. Daneben findet er noch den Sinn von « eigentlich, definitiv » darin. Es ist nicht anzunehmen, daß Bultmann durch seine Anm. im JoKommentar sich selber verbessern wollte, sonst hätte er das mitanmerken müssen. In jener Anm. sagt er übrigens, im Einklang

daß die κρίσις auch in der LXX nur darum ἀληθινή genannt werden kann, weil und insoweit sie ein Urteil ist oder sich auf ein Urteil stützt, das dem Sachverhalt entspricht und darum wahr ist. In Jo 8, 16 steht zudem dieses Urteil und nicht der davon abhängige Straf- oder Freispruch durchaus im Vordergrund und in der Mitte, und die Bedeutung « gerecht » klingt in dem ἀληθινή kaum mit. Das ergibt sich zwingend aus dem Zusammenhang. Innerhalb des Abschnittes 8, 12-20 ist die κρίσις ganz mit der μαρτυρία verflochten, fast eins mit ihr, und es geht darum, daß sowohl die μαρτυρία wie die κρίσις der Wirklichkeit entsprechen, wahrheitsgemäß, wahr sind, weil nicht nur einer zeugt und urteilt, sondern der Sohn mit dem Vater. Die κρίσις des Sohnes muß wahr (ἀληθινή) sein, weil im Gesetz geschrieben stehe, daß die μαρτυρία zweier Menschen wahr (ἀληθής) sei [1]. Weniger eng verflochten ist die κρίσις mit der μαρτυρία in Jo 5, 19-47 ; aber dort ist sie als Urteilsspruch, Verurteilung, Strafspruch aufzufassen, sogar als Zustand des Verurteilten, als Verdammnis (5, 23. 29). In diesem Zusammenhang wird sie nun verständlicherweise δικαία genannt (5, 30), sofern sie dem zu sühnenden Verbrechen angemessen ist, und das ist gerade ein Zeichen, daß für Johannes ἀληθινός nicht « gerecht » hieß [2].

mit seinem Text, zunächst nur, daß der Vf. des Ev, der nach ihm die Stelle 8, 16 aus der aramäisch geschriebenen Quelle der « Offenbarungsreden » übersetzte, ἀληθινός *statt* ἀληθής wählte, weil er den häufigen Ausdruck κρίσις ἀληθινή der LXX im Ohr hatte. Das ist aber Wasser auf unsere Mühle. Nachher freilich klingt es wieder anders.

[1] *W. Bauer* faßt die κρίσις in 8, 16 als Gericht, worin die Wahrheit zu Tage kommt (Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur. 3. Auflage. Berlin 1937 : ἀληθινός).

[2] Gegen diese Auffassung könnte man die Verse 18 und 24 innerhalb des Zusammenhanges Jo 7, 14-24 ins Feld führen. Allein die Verschiedenheit der Aussagen in Jo 8, 16 einerseits und in Jo 7, 18. 24 anderseits ist größer als die Ähnlichkeit. In 7, 24 mahnt Jesus die Juden, nicht nur die äußere Tat und den Buchstaben des Gesetzes zu vergleichen. So werde ein Teil der Wahrheit unterschlagen und das Urteil « ungerecht ». Sie seien verpflichtet, auch alle Umstände der Tat und den Sinn des Gesetzes zu erwägen. — Der Ausgangspunkt für die Aussage Jesu in 8, 16 ist ein ähnlicher. Das Urteil der Juden über Jesus ist nur oberflächlich und stützt sich auf seine scheinbare Abstammung von Josef und von Nazareth (1, 45 f. ; 6, 41 f. ; 7, 14 f. 50-52 ; vgl. 7, 15 f. 25-27). Jesus rügt diese voreilige Art, zu urteilen und abzuurteilen und so die Wahrheit zu vergewaltigen. Er urteile nicht, d. h. nicht nach dem äußern Schein. Wenn er aber urteile, so urteile er in Einheit und Übereinstimmung mit dem göttlichen Vater, der ihn gesandt habe ; das Urteil zweier Zeugen aber sei zuverlässig und wahr. Jesus stellt also hier sein Urteil unter den Gesichtspunkt der Wahrheit, das Urteil der Juden aber in 7, 24 unter den Gesichtspunkt der Gerechtigkeit, trotzdem

Jeremias hat dann die Stelle Jo 7, 28 übersehen, wo unser ἀληθινός zwar nicht « wahrheitsgemäß », aber « wahrhaftig » heißt. Diese beiden Bedeutungen gehen Hand in Hand und stehen gleichweit ab von der Bedeutung « wirklich, echt, eigentlich », die das ἀληθινός im JoEv vorwiegend hat [1]; beide werden von unserm Vf. gewöhnlich durch ἀληθής wiedergegeben. 7, 28 zeugt also für den gleichen unterschiedslosen Gebrauch von ἀληθινός statt ἀληθής im JoEv wie 19, 35; 4, 37; 8, 16. Diesen vier Fällen stehen nur fünf gegenüber, wo ἀληθινός « wirklich, echt, eigentlich » heißt [2]. Davon schwingt in zwei Fällen ein « wahrhaftig » ziemlich deutlich mit (4, 23; 17, 3). Wir können also nicht daran zweifeln, daß der Vf. des JoEv ἀληθινός und ἀληθής im Sinne von « wahrheitsgemäß, wahrhaftig » promiscue verwendet. Das ἀληθής hat freilich den Vorzug vor ἀληθινός und wird elfmal so gebraucht [3]. Nur in 6, 55 steht ἀληθής dann umgekehrt im Sinn von « wirklich, echt, eigentlich » an Stelle des ἀληθινός. Das ist ein Mitgrund, warum die eucharistische Rede im engeren Sinn von vielen Kritikern für unecht gehalten wird [4].

Gibt nun jene Verwendung von ἀληθινός für ἀληθής = wahrheitsgemäß, wahrhaftig ein günstiges Vorurteil dafür, daß Johannes auch ἀληθής für ἀληθινός = wirklich, echt, eigentlich brauchte? Ich glaube nicht. Jeremias zögert zwar nicht, seine unrichtige Aufstellung, daß der Hg. des JoEv ἀληθινός und ἀληθής promiscue für « wahrheitsgemäß » einsetze, dafür ins Feld zu führen, daß auch das ἀληθής in

an sich beiden Urteilen beide Eigenschaften zukommen oder zukommen sollten. — In 7, 18 handelt es sich um Jesu Verkündigung. Auch sie ist beides, wahr und gerecht, und hier wird auch beides hervorgehoben. Jesus stellte vorher fest, daß seine Lehre von Gott stammen müsse, weil er, der Gesandte Gottes, nicht seine Ehre suche, sondern die Ehre des Sendenden. Das sei volle Gewähr, daß er den Juden die Lehre, die zu verkünden er gesandt sei, aufrichtig und ehrlich vorlege und niemanden zu täuschen suche. Das ἀληθής in 7, 18 heißt also in diesem Zusammenhang « aufrichtig, ehrlich », dann überdies « wahrhaftig »; der Ausdruck ἀδικία aber meint die *ungerechte* Absicht, die Wahrheit vorzuenthalten. Indem Jesus aufrichtig und wahrhaftig ist, erfüllt er seine Pflicht und ist gerecht. — Vgl. GO 15, 3; 16, 7; 19, 2.

[1] Nach Bultmann (ThWzNT: ἀληθινός) heißt das ἀληθινός in 7, 28 zugleich « Wirker der Offenbarung ».

[2] 1, 9; 4, 23; 6, 32; 15, 1; 17, 3.

[3] 3, 33; 4, 18; 5, 31. 32; 7, 18; 8, 13. 14. 17. 26; 10, 41; 19, 35.

[4] So auch *Schweizer*, a. a. O. S. 155 f. — Es ist nicht ganz ausgeschlossen, daß der ursprüngliche Text statt des zweimaligen ἀληθής je ein ἀληθῶς hatte, aber ziemlich unwahrscheinlich, nicht nur der Textzeugen wegen, die einander gegenüberstehen, sondern auch weil das ἀληθής *lectio difficilior* ist.

6, 55 im Sinne von « wirklich, echt, eigentlich » den Hg. verrate. Aber das ist, auch wenn die Voraussetzung richtig wäre, ein *Fehlschluß;* jener Hg. könnte ἀληθινός und ἀληθής unterschiedslos für « wahrheitsgemäß » verwenden, ohne je « eigentlich » mit ἀληθής wiederzugeben.

Schließt aber auf der andern Seite der Umstand, daß Johannes für « wirklich, echt, eigentlich » fünfmal ἀληθινός einsetzt und ἀληθής elfmal im Sinne von « wahrheitsgemäß, wahrhaftig » braucht, aus, daß es ihm *einmal* « wirklich » bedeuten kann genau wie ἀληθινός? Nicht notwendigerweise [1]. Auch dann, wenn wir zu Gunsten dieser Annahme keine weitern Gründe anführen könnten, wäre sie nicht einfach erledigt. Aber es gibt solche Gründe.

Ich will keinen Wert darauf legen, daß unser ἀληθής nach *Bultmann* [2] an drei Stellen des JoEv [3] den Sinn von « wirklich » hat; denn es ist nicht genau das « wirklich » im Sinne von « echt, eigentlich » und kann von seiner Verbindung mit einem *verbum dicendi* nicht gelöst werden [4]. Es drückt das Dasein von etwas Ausgesagtem in der Sachwelt aus. Auch will ich nur erwähnen, nicht hervorheben, daß ἀληθής nach Bultmann in weitern vier Stellen [5] das « wirklich, echt, eigentlich » im Sinne von « *göttlich* » mitausdrücke. Bultmann läßt sich da von seinen umstrittenen Anschauungen über das JoEv leiten. In zwei von

[1] Umso weniger, als ἀληθής im ntl. Griechisch und allgemein in der hellenistischen Sprache auch « wirklich, echt, eigentlich » heißt (siehe die angeführten Wörterbücher von Bauer und Kittel, im letztern unter ἀλήθεια). Im übrigen können ja die Stilkritik und verwandte Hilfswissenschaften, wie die Textkritik, nie die Sicherheitsstufe der Naturwissenschaften, geschweige denn der Mathematik oder der Metaphysik erreichen. Unsere « zwingenden » Schlüsse vermitteln eine sogenannte *moralische Sicherheit*. Diese mag in Einzelfällen sehr hoch sein. Häufig wird die Stilkritik aber nur eine mehr oder weniger hohe Wahrscheinlichkeit erzielen, die das Gegenteil erst recht nicht einfach ausschließt. Das gibt Anlaß zu Vorsicht und Zurückhaltung. Für gewöhnlich wird die Stilkritik mit ihren Gründen nur die einer übergeordneten Wissenschaft vermehren und stützen können.

[2] ThWzNT: ἀληθής.

[3] 4, 18; 10, 41; 19, 35.

[4] Das scheint allerdings in 1 Jo 2, 8 der Fall zu sein. Aber Johannes wendet sich im Zusammenhang (2, 3-11) gegen jene, die zwar eine christliche Sprache führen, aber nicht christlich handeln. Er nennt sie Lügner, weil ihren Worten keine Wirklichkeit in ihnen entspricht. Aber unter den Lesern seines Briefes sind doch solche, die angefangen haben, es mit der Bruderliebe und den andern Geboten ernst zu nehmen. Ihren Worten entspricht eine neue Wirklichkeit; in ihnen ist das Gebot der Bruderliebe jetzt verwirklicht (ὅ ἐστιν ἀληθές); darum stehen sie nunmehr im wahren, göttlichen Licht (τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ἤδη φαίνει). Auch da geht es also um die Entsprechung von Wort und Sachverhalt.

[5] 3, 33; 7, 18; 8, 14; 8, 26. Siehe ThWzNT: ἀληθής.

jenen vier Stellen [1] legt der Zusammenhang nahe, ihm nicht Recht zu geben. Dem gegenüber vermute ich, daß Johannes [2] in 6, 55 gerade deswegen ἀληθής statt ἀληθινός für « wirklich, echt, eigentlich » wählte, weil für ihn in ἀληθής die göttliche Wirklichkeit nicht mitklang, wohl aber in ἀληθινός, das an den fünf Stellen, wo es « wirklich, echt, eigentlich » heißt, immer diese göttliche Wirklichkeit oder die Teilhabe an ihr meint [3]. Das ἀληθινός dient hier zur Unterscheidung der Gotteswelt von der Welt der Lüge und der Finsternis, die eine Scheinwelt gegenüber der Welt des Wahren, des Eigentlichen, des Göttlichen ist. Der vor ἀληθινός wiederholte Artikel soll die Ausschließlichkeit und Einzigartigkeit mit aller Kraft hervorheben. In 6, 55 aber finden wir gar keinen Artikel, trotzdem vorher von *der* eigentlichen Speise, der unvergänglichen, einzig wirklichen, *dem* göttlichen Brot, von *dem* lebendigen Brot des Lebens, das allein Leben spendet, die Rede war [4]. Der Grund für diese Weglassung des Artikels ist ganz augenscheinlich der, daß hier etwas anderes ausgedrückt werden soll als die göttliche Wirklichkeit und Ausschließlichkeit der Speise, die das Fleisch Jesu, und des Trankes, der das Blut Jesu ist. Jesus will sagen, daß sein Fleisch *eine* für den Augenschein ganz gewöhnliche Nahrung und Speise und sein Blut *ein* ebenso gewöhnlicher Trank sei. Dieses Anstoßerregende wird nun von Johannes gesteigert und eindrücklich herausgehoben dadurch, daß er nicht das ἀληθινός der göttlichen Eigentlichkeit, sondern das ἀληθής braucht, das diesen Klang nicht einmal als Unterton führt. Daß diese gewöhnliche Speise, von der hier die Rede ist, doch zugleich die göttliche Wirklichkeit birgt und solche dem Genießenden vermittelt, wird zum Eingang des Abschnittes in den Versen 48-51b und zum Ausklang in Vers 58 gesagt ; auch durch die innere Verbindung mit dem vorausgehenden Redestück wird das deutlich.

Es sei zugegeben, daß diese Auffassung von unserm ἀληθής in Jo 6, 55 nicht ganz sicher ist, aber doch zur eucharistischen Rede und

[1] 7, 18 ; 8, 14.

[2] Ich setze in den folgenden Ausführungen über das ἀληθής in 6, 55 nicht etwa die Echtheit von Jo 6, 51c-58 schon voraus. Sie wollen nur zeigen, daß sich das ἀληθής ausgezeichnet verstehen ließe, wenn der Abschnitt dem Vf. des vierten Ev zugeschrieben würde. Ich weise also mit andern Worten nach, daß jenes ἀληθής allein keinen Zweifel an der euch. Rede (an ihrer Herkunft vom Vf. des Ev) rechtfertigt und zweitens ein Zeichen für seine jo. Herkunft ist.

[3] Vgl. ThWzNT : ἀληθινός.

[4] 6, 32 f. 35. 48-51b ; vgl. 39 f.

zur jo. Eigenart in Stil und Lehre ausgezeichnet paßt. Sie wird vor allem auch durch die eigentümliche Verwendung von ἀληθῶς in unserm Ev erhärtet. Es fällt schon auf, daß dieses ἀληθῶς wenigstens in fünf von den sieben Stellen, an denen es vorkommt [1], nicht nur « tatsächlich » heißt, sondern auch dem Eigenschaftswort « wirklich, echt, eigentlich » entspricht [2] und innerlich einem Hauptwort so nahe steht, daß es leicht in jener Form und jenem Sinn mit ihm verbunden werden könnte. In den verbleibenden zwei Fällen hat das ἀληθῶς nicht ganz die gleiche Stellung und Eigenart, aber ein « wirklich, echt, eigentlich » ist sicher mitgemeint [3]. Wenn wir uns nun die sieben Stellen genauer ansehen, so finden wir, daß es sich entweder nicht um die überweltliche Wirklichkeit handelt [4] oder daß, eine nicht zufällige Ausnahme abgerechnet [5], Menschen von Jesu messianischer Würde reden, die nicht oder unvollkommen glauben oder erst zum rechten Glauben gekommen sind ; sie erkennen die volle, die letzte Wirklichkeit Jesu nicht oder nur ahnungsweise. Dem gegenüber wird das ἀληθινός im Sinne von « wirklich, echt, eigentlich » erstens, wie erwähnt wurde, nur von der göttlichen Wirklichkeit oder einer Teilnahme an ihr ausgesagt, und zweitens findet es sich, mit einer Ausnahme (1, 9), wo der Evangelist und amtliche Zeuge Christi vom wahren Lichte spricht, nur im Munde Jesu selber, der die eigene oder des Vaters klar erkannte Überweltlichkeit, Eigentlichkeit und Einzigkeit ins helle Licht heben will [6]. Was geht daraus hervor ? Daß ἀληθινός im obigen Sinne für Johannes nur die göttliche Wirklichkeit bedeuten *sollte* und daß er sich offenbar scheute, dieses ἀληθινός von Menschen in einem gewöhnlichen Sinne zu sagen oder Menschen für Christus in den Mund zu legen, die minde-

[1] 1, 47 ; 4, 42 ; 6, 14 ; (7, 26) ; 7, 40 ; 8, 31 ; (17, 8).

[2] Vgl. *Bauer*, WNT unter ἀληθῶς.

[3] In 7, 26 gehört ἀληθῶς zunächst zu ἔγνωσαν ; die Parallelstellen 4, 42 ; 6, 14 ; 7, 40 zeigen aber, daß es innerlich auch mit ὁ Χριστός verbunden ist. Etwas Ähnliches gilt auch von 17, 8. Wir finden dort zwar kein Hauptwort, dem ἀληθῶς nahestände. Aber Christus will nicht nur sagen, daß die Erkenntnis der Apostel von seinem Ausgang vom Vater jetzt geläutert und ungemischt, vollkommen, echt ist, sondern auch, daß sie jetzt erkannt hätten, daß er der wahre, echte Gottgesandte, Offenbarer, Sohn Gottes sei.

[4] 1, 47 ; 8, 31.

[5] 17, 8. Hier redet Jesus von sich selber ; aber es fehlt ein Hauptwort, dem das ἀληθινός mit Artikel verbunden werden könnte. Darum ist nur ein ἀληθῶς möglich.

[6] In 4, 23 redet Jesus von den an der göttlichen Wirklichkeit teilnehmenden Anbetern Gottes der messianischen Zeit.

stens den Vollsinn und die Ausschließlichkeit seines Anspruchs noch nicht erkannt hatten. Das wird umso deutlicher, als die vier Stellen, wo das ἀληθῶς sich auf Christus bezieht [1], immer eine Wortverbindung enthalten, die den von Schweizer abgegrenzten jo. « Ego-eimi »-Aussagen [2] auffallend ähnlich ist und ihnen sozusagen ebenbürtig wäre, wenn man die dritte Person in die erste und das ἀληθῶς in das ἀληθινός mit Artikel verwandeln wollte. Aber gerade dieses ἀληθινός durfte da nicht gesetzt werden. Und gerade deswegen, weil die Einzigartigkeit des göttlichen Lebensbrotes und die Ausschließlichkeit seiner Lebensvermittlung nicht in Frage stand und nicht hervorgehoben, sondern verhüllt werden sollte, darum kam das ἀληθινός auch in 6, 55 nicht in Frage [3]. Was konnte statt dessen gesetzt werden? Entweder

[1] 4, 42; 6, 14; 7, 26. 40.

[2] Diese « sind folgendermaßen gebaut: 1. ἐγώ, 2. εἰμί, 3. das 'Bildwort' (Licht, Leben, Brot usw.) mit Artikel, 4. evtl. noch ein Adjektiv mit wiederholtem Artikel (ἀληθινός, καλός) oder einmal ein Genetiv (τοῦ κόσμου), die die Einzigartigkeit ausdrücken ... Eine weitere Ergänzung tritt nur dazu in Form eines Partizips: 6, 51: ὁ ἄρτος ὁ ζῶν, in Form eines Genetivs 10, 7: ἡ θύρα τῶν προβάτων » (*Schweizer*, a. a. O. S. 33). — In diesen so gebauten Aussagen ist grammatisch *das « ich » Prädikat, der mit ihm verbundene Titel Subjekt*, weil sie auf die Frage antworten: Wer ist der Erwartete? Das « ich » trägt deswegen den Hauptton im Satz. Der Redende stellt sich als den einzig wahren Träger des Titels vor. Er, Christus, verbindet damit wenigstens einschlußweise die Aufforderung zur Anerkennung seiner Ansprüche, die er gegenüber allen falschen Göttern und Heilanden seiner Umwelt formuliert. Durch seine Worte und Zeichen will er sich als den ausweisen, der zu sein er in den Ego-eimi-Aussagen vorgibt. Siehe *Schweizer*, a. a. O. S. 124-131. 27. 31-33.

[3] Weil *Bultmann* geneigt ist, im hellenistischen Schrifttum in der ἀλήθεια möglichst immer die göttliche Wirklichkeit zu finden (vgl. seinen Artikel: *Johanneische Schriften und Gnosis*. Orientalistische Literaturzeitung. Leipzig. 43 (1940) S. 150-175, bzw. 160 f.), darum sucht er nicht nur in das ἀληθινός, sondern auch in das ἀληθής des JoEv, wo es irgendwie angeht, etwas Göttliches hineinzulegen, dies letztere, wie mir scheint, zu Unrecht. So in ThWzNT unter ἀλήθεια, ἀληθής, ἀληθινός, ἀληθεύω. Folgerichtig versteht er ebd. (ἀληθής) in Jo 6, 55 ἀληθὴς βρῶσις als die *göttliche* Speise, ἀληθὴς πόσις als den *göttlichen* Trank. Allein das ist deswegen *unmöglich*, weil dann der *Artikel* vor ἀληθής *nicht fehlen* könnte. Man vergleiche nur die Parallelstellen 6, 27. 32 f. 35. 41. 48-51b! In 35 achte man auf die Wirkung, die dem Lebensbrot zugeschrieben wird! Es ist *das* Allbrot, *die* Allspeise, weil, wer es genießt, nicht mehr hungern *noch dürsten* kann (vgl. *Schweizer*, a. a. O. S. 131). Genau wie in 33 und den folgenden vorhin erwähnten Stellen « das Himmelsbrot » (usw.) den Artikel hat, weil es Subjekt ist, müßten auch βρῶσις und πόσις damit versehen sein, wären sie mit dem Himmelsbrot eins; auch sie könnten *nur als Subjekt* verstanden werden (vgl. *Schweizer*, ebd. S. 10. 117 Anm. 25. 126 f.; *Bultmann*, JoEv, S. 167 Anm. 2).

Dagegen wird man einwenden, ich könne das nur aufrecht erhalten, wenn ich die *Echtheit* von 6, 51c-58 schon *voraussetze*. Aber das ist nicht richtig. Es

ἀληθής oder dann ἀληθῶς. In diesem Licht erhält jene andere Lesart wirklich eine gewisse Wahrscheinlichkeit. *(Schluß folgt.)*

wird zu zeigen sein, daß dieser Abschnitt von der jo. Art ganz durchtränkt ist. Wenn er nicht vom Vf. des Ev stammte, so hätte ihn ein Nachahmer zusammengesetzt, der auf alle Fälle mehr als geschickt genannt werden müßte. Er hätte nun gar nicht anders gekonnt, als nach dem Vorbild der genannten Stellen βρῶσις und πόσις mit dem Artikel versehen. Daran kann man nicht zweifeln, da dieser Artikel sich schon in Vers 51c findet, wo die Gleichung zwischen dem Himmelsbrot und Jesu Fleisch vollzogen wird. Daß in diesem Vers ὁ ἄρτος eben auch der Stellung nach Subjekt sei und nur deswegen den Artikel habe, wird niemand einwenden wollen, hat ihn doch sogar das Prädikat σάρξ.

Wem das alles noch nicht genügt, der sei auf *Vers 54* verwiesen. Da zeigt wenigstens das τρώγειν eindeutig, worum es dem Vf. des Abschnittes geht und was sein Jesus den Juden einprägen will : eben nichts anderes, als daß Jesu Fleisch (zunächst und für den Augenschein) eine ganz gewöhnliche Speise mit allen Eigenschaften einer solchen sei. Hatten denn nicht die Juden in Vers 52 gerade daran Anstoß genommen ? Nein ! Diesmal hatten sie Jesus nicht mißverstanden ; aber an der Möglichkeit dessen, was er sagte, und an der Art und Weise, wie das geschehen solle, zweifelten sie. Doch Jesus nahm nichts zurück. Im Gegenteil ! Mit aller nur wünschbaren Deutlichkeit wiederholte und erläuterte er seine vorausgehenden Worte. Wahrhaftig ! Wenn man den Abschnitt unvoreingenommen liest und nichts « hineingeheimnissen » will, so ist Vers 55 die unterstreichende Linie von Vers 54 und ἀληθὴς βρῶσις heißt « *eine* wirkliche = gewöhnliche Speise », ἀληθὴς πόσις « *ein* wirklicher = gewöhnlicher Trank ».

Bultmann muß sich übrigens solche und ähnliche Überlegungen auch gemacht haben ; denn im « *Johannes-Evangelium* » S. 176 sagt er zu 6, 54 f. : « Andrerseits wird in Vers 54 der Anstoß dadurch gesteigert, daß das φαγεῖν durch das stärkere τρώγειν ersetzt ist : es handelt sich also um reales Essen, nicht um irgend eine geistige Aneignung. Es liegt deshalb am nächsten, den begründenden Vers 55 in diesem Sinne zu verstehen : es ist wirklich so ! Jesu Fleisch ist wirkliche, d. h. reale Speise, und sein Blut ist realer Trank ! Möglich ist immerhin, daß ἀληθής (wie sonst meist ἀληθινός) im Sinne eines 'Dualismus' aufzufassen wäre . . . : alle übrige Nahrung kann nur scheinbar, nicht wirklich Leben spenden ; allein das Sakrament ist wirkliche, echte Nahrung, da es Leben vermittelt. » — Diese Möglichkeit haben wir für Vers 55 oben ausgeschlossen. Bultmann weist dann in Anm. 3 S. 176 noch darauf hin, daß diesem Verständnis von Vers 55 sachlich nur die Lesart ἀληθῶς entspreche. Hat der Vf. des Abschnittes vielleicht nicht gewußt, daß ἀληθής im hellenistischen Schrifttum nur die göttliche Wirklichkeit wirklich und eigentlich nennen durfte ? Meiner Auffassung nach genügen jedenfalls das dargelegte Verständnis von dem ἀληθής in 6, 55 und der gewöhnliche jo. Sprachgebrauch nicht, um es gegen die besseren Textzeugen durch ἀληθής zu ersetzen.

Le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction dans le sacrement de pénitence

Par le professeur D[r] François CHARRIÈRE, Fribourg

Parmi les thèses qui paraissent les plus faciles de la théologie sacramentaire et auxquelles en tous cas on s'attarde le moins, figure la nécessité chez le confesseur, pour que l'absolution qu'il donne soit valide, d'un pouvoir de juridiction distinct du pouvoir d'ordre.

« Praeter potestatem ordinis, ad validam peccatorum absolutionem requiritur in ministro potestas jurisdictionis, sive ordinaria, sive delegata in poenitentem. » Ainsi s'exprime le canon 872 du Code, qui ne fait que rappeler la doctrine traditionnelle.

Mais la nécessité de ce double pouvoir est expliquée de manières bien diverses par les théologiens et les canonistes. A la question : d'où procède formellement l'absolution sacerdotale ? les uns répondent : à la fois des deux pouvoirs d'ordre et de juridiction, sans préciser si l'une des deux causes est principale et l'autre secondaire, ou même simple condition *sine qua non*. D'autres attribuent la rémission des péchés à un seul de ces pouvoirs, ne voyant dans l'autre qu'une condition *sine qua non*. Mais parmi ces derniers, plusieurs, des théologiens surtout, disent : la vraie cause de l'absolution, c'est le pouvoir d'ordre ; d'autres, des canonistes surtout, déclarent : c'est le pouvoir de juridiction.

A cette première divergence s'en rattachent d'autres : ce pouvoir de juridiction, quand est-il conféré ? *Inchoative* dans l'ordination, répondent certains ; par mission canonique, en dehors de l'ordination, soutiennent la plupart. Enfin, si la juridiction est nécessaire à la validité de l'absolution, en vertu de quelle juridiction le confesseur du Pape absout-il son pénitent ? En vertu d'une vraie juridiction que le Pape lui délègue, disent les uns. En vertu d'une juridiction au sens large, analogue à celle d'un arbitre, disent les autres.

Ces divergences s'expliquent par des confusions sur la nature des deux pouvoirs en question. Après avoir exposé les différentes théories, nous essayerons d'en juger à la lumière des notions traditionnelles

sur la nature des pouvoirs d'ordre et de juridiction. Notre distingué confrère, M. l'abbé Journet, dans sa magistrale étude sur *l'Eglise du Verbe Incarné*, a touché aux mêmes problèmes. Sur plusieurs points, nous sommes en plein accord avec lui. Sur d'autres, nous divergeons. Quoi qu'il en soit, nous essayerons de dissiper quelques confusions, génératrices d'inexactitudes, qui se transmettent de manuels en manuels parmi les théologiens et les canonistes. Les recherches ultérieures en seront facilitées d'autant.

I. Opinions des théologiens et des canonistes

A. Sur la cause propre de l'absolution sacramentelle

Certains auteurs, disions-nous, font dériver l'absolution sacramentelle, à la fois et pour ainsi dire *ex aequo*, du pouvoir d'ordre et du pouvoir de juridiction, sans attribuer à l'un de ces deux principes une causalité principale et à l'autre une causalité subordonnée. Telle est, ce semble, la pensée du P. Tilmann Pesch, qui écrit :

« Ex his igitur apparet *utramque potestatem active concurrere ad absolutionem peccatorum.* Nam a peccatis absolvere imprimis est nomine Christi seu Dei renuntiare iuri odio habendi et puniendi peccatorem. Et hoc fit per actum iudicialem. Quia autem in hoc ordine salutis cum remissione peccati coniuncta est infusio gratiae, ideo sententia iudicialis simul est signum sacramentale, quod ut valeat, supponit in ministro potestatem ordinis. Ergo, qui non habet iurisdictionem, non potest sacramentum administrare, quia forma sacramenti est sententia iudicialis ; qui vero non habet ordinem, non potest iudicialem sententiam absolutionis ferre, quia non potest valide ponere signum efficax gratiae, sine qua absolutio peccatorum est impossibilis. Ergo iurisdictio in hoc sacramento non ut in aliis sacramentis administrandis est solum condicio extrinsecus efficiens, ut actus sit licitus, sed elementum intrinsecus constituens ipsum actum, ut sit validus. Evehitur autem potestas iurisdictionis quodammodo ad potestatem ordinis, quatenus actus iudicialis simul est signum sacramentale [1]. »

On aura remarqué l'affirmation soulignée par l'auteur : chacun des deux pouvoirs concourt activement à l'absolution du péché. Et la précision : la juridiction n'est pas seulement une condition extrinsèque rendant l'acte licite, mais un élément intrinsèque constituant l'acte même pour qu'il soit valide. Le pouvoir de juridiction est « en quelque sorte » élevé au pouvoir d'ordre en tant que l'acte judiciaire

[1] *C. Pesch*, Praelectiones dogmaticae, De Sacramento Poenitentiae, 428, 6.

est en même temps signe sacramentel. Pour le P. Pesch, les deux pouvoirs sont donc requis et opèrent comme causes et rien ne permet de dire que l'une de ces causes soit principale, l'autre analogue :

Suarez soutenait déjà une opinion analogue :

« . . . solus character Ordinis, ut extenditur ad corpus Christi mysticum, valde improprie appellatur jurisdictio, etiam habitualis, vel inchoata, quia solum est quasi quaedam potestas ad sanctificandos fideles, qui in peccato existunt ; quae tamen non potest exercere suum actum, nisi per modum judicii et sententiae, et ideo requirit conjunctam potestatem jurisdictionis, ut efficaciter operetur ; ipsa tamen proprie non est jurisdictio, imo neque est simpliciter necessaria ad habendam potestatem jurisdictionis in hoc foro ; nam parochus non sacerdos habet integram jurisdictionem, quamvis non habeat potestatem remittendi peccata, quae in ordinatione confertur, et ideo non possit per se actum illius jurisdictionis exercere, sed solum eam alteri delegare ; quia ad exercitium talis actus est simpliciter necessaria potestas ordinis. Unde possumus considerare, talem esse actum harum potestatum, ut simul sit et sententia, et executio seu effectio illius remissionis, qua sacerdos judicat dignum eum, in quem sententiam profert ; et ideo et jurisdictionem requirit ad moralitatem sententiae, ut sic dicam, et potestatem sanctificativam, seu remissivam peccati, ad efficacitatem sententiae. Est enim necessaria ad hanc executionem supernaturalis efficientia conferendi gratiam, ad quam accipiunt vim supernaturalem ministri, qui ad hoc officium consecrantur, ex vi suae ordinationis ; ubi hanc tantum recipiunt potestatem, quam ut exerceant, jurisdictione indigent, quae est potestas moralis ad dicendum eius. Optime ergo hae potestates his nominibus discernuntur, et potestas, quae ex vi characteris datur, dicitur potestas ordinis, non jurisdictionis [1]. »

On le voit, Suarez semble dire d'abord que c'est le pouvoir d'ordre qui remet les péchés. Mais ce pouvoir d'ordre requiert, pour opérer efficacement, un pouvoir de juridiction conjoint. De quel ordre est cette conjonction ? Celle d'une condition à une cause, comme semblent l'indiquer les mots : *ut efficaciter operetur*, ou l'union d'une cause à une cause, et, si oui, laquelle des deux est principale. Suarez ne donne pas de réponse précise. Il parle d'un acte procédant des deux pouvoirs qui serait à la fois sentence et exécution de cette sentence. Plus loin, il semble admettre deux actes distincts procédant de deux pouvoirs, un acte qui serait une sentence et qui proviendrait de la juridiction, un autre acte qui serait l'exécution de la sentence et qui serait du ressort du pouvoir d'ordre. Mais alors, ce ne serait plus l'acte issu du

[1] *Fr. Suarez*, De sacramento poenitentiae, Disp. XVI, sect. II, Opera omnia, ed. Vives, t. 22, p. 355.

pouvoir d'ordre qui serait une sentence, un acte judiciaire proprement dit, on se heurterait à la doctrine du Concile de Trente, selon laquelle le pouvoir d'ordre est judiciaire et l'absolution une sentence. Suarez l'a sans doute senti et c'est peut-être pour cela qu'il a fait précéder sa déclaration, sur les deux actes distincts, d'une phrase où il déclare qu'il n'y a qu'un acte, à la fois sentence et exécution, mais qui procède de deux pouvoirs. Suarez ne nous dit pas si l'un de ces pouvoirs est le *principal*. On pourrait penser que le pouvoir *principal* est le pouvoir de juridiction ecclésiastique ; car le pouvoir chargé de l'exécution d'une sentence est *au service* du pouvoir judiciaire qui porte cette sentence. Mais Suarez agréerait-il cette déduction ?

L'explication du P. Pesch n'est pas identique à celle de Suarez. Pour ce dernier, le pouvoir d'ordre est requis à la fois pour exécuter la rémission des péchés et pour l'infusion de la grâce. Pour le P. Pesch, la juridiction remet les péchés et l'ordre confère la grâce, comme si c'étaient là deux actes différents. Ce qui est commun aux deux auteurs, c'est qu'ils ne nous disent pas nettement si l'absolution procède *principalement* de *l'un* ou de *l'autre* des pouvoirs en question.

* * *

Voici maintenant des théologiens qui se prononcent plus catégoriquement. Ils affirment clairement que l'absolution sacramentelle procède de l'un de ces deux pouvoirs. Mais pour les uns il s'agit du pouvoir de juridiction, pour les autres du pouvoir d'ordre. Parlons d'abord de ceux pour qui le pouvoir de juridiction est la principale et même l'unique cause de l'absolution des péchés.

Nous avons entendu à plusieurs reprises des canonistes nous dire que l'absolution des péchés est affaire de juridiction et que le pouvoir d'ordre n'intervient qu'à titre de condition indispensable à l'exercice de la juridiction. Nous n'avons cependant pas rencontré cette affirmation explicite dans un texte. La plupart des auteurs restent dans l'imprécision. Certains canonistes écrivent : le pouvoir de juridiction dans le sacrement de pénitence est le pouvoir de remettre les péchés, mais ils diront aussi du pouvoir d'ordre qu'il est un *vrai* pouvoir de remettre les péchés. Le contexte pourtant laisse entendre clairement chez plusieurs que le pouvoir d'ordre est une condition et non pas une cause, ou du moins pas la cause principale, que c'est la juridiction qui est l'essentiel.

Suarez, on l'a vu, disait dans un passage du texte que nous avons cité que la sentence procédait de la juridiction et non pas du pouvoir d'ordre, celui-ci n'étant qu'un pouvoir d'exécution de cette même sentence. Les canonistes dont nous parlons ont-ils simplement poussé plus loin cette pensée de Suarez, ou celui-ci a-t-il été influencé par des auteurs qui affirmaient cette doctrine ? Quoi qu'il en soit de cette question de fait (il est vraisemblable que Suarez a subi l'influence de certains canonistes et que d'autres canonistes se sont appuyés sur Suarez), une fois admis que la *sentence* relève de la juridiction et non pas du pouvoir d'ordre, il est facile de conclure que *l'absolution* relève, essentiellement, de la seule juridiction. C'est en effet une seule et même chose que la sentence et l'absolution : c'est la sentence qui absout.

Citons maintenant quelques textes à l'appui de ce que nous venons d'affirmer sur le compte de plusieurs canonistes.

Le P. Wernz, dans son ouvrage réputé : « Jus decretalium », expose la nature des deux pouvoirs, d'ordre et de juridiction. L'auteur distingue deux juridictions :

> « La juridiction ecclésiastique se subdivise d'abord en juridiction *propre* et en juridiction *vicaire*. La première est le pouvoir qui découle naturellement de l'existence de l'Eglise, société parfaite. Ce pouvoir, l'Eglise l'exerce *en son nom* et comme dans son for à elle. C'est ce pouvoir qu'elle exerce quand elle excommunie des fidèles indignes... L'autre espèce de juridiction, dite *vicaire*, est celle qui est communiquée à l'Eglise par Dieu, mais en vertu d'une mission spéciale ; l'Eglise exerce ce pouvoir non pas comme dans son *for à elle*, mais comme dans le *for de Dieu*. En vertu de ce pouvoir vicaire, l'Eglise déclare infailliblement *la parole de Dieu*, remet les péchés, concède les indulgences... [1] »

Notons ici que cette juridiction *spéciale* ou *vicaire*, le P. Wernz la distingue soigneusement du pouvoir d'ordre. Il en parle dans le paragraphe réservé à la juridiction ecclésiastique et après avoir exposé pleinement ce qu'il voulait dire à propos du pouvoir d'ordre. A lire le passage cité, on peut bien conclure que, pour l'auteur, l'absolution des péchés découle *formellement* de ce pouvoir de juridiction et non du pouvoir d'ordre. En attribuant d'ailleurs l'absolution des péchés à une juridiction ecclésiastique spéciale, le P. Wernz, qui est un des canonistes les plus sûrs au point de vue théologique, se rendait partiellement compte des difficultés dont nous parlerons tout à l'heure. Il reste que, pour lui, l'absolution sacramentelle, quant à sa cause,

[1] Jus decretalium, tom. II, pars. I, p. 7. Romae 1909.

est du ressort de la juridiction ecclésiastique et non pas du pouvoir d'ordre.

« La juridiction, comme on l'entend ici, est le pouvoir de remettre ou de retenir, dans le sacrement de pénitence, les péchés des fidèles sujets (de ce pouvoir). »

Ce pouvoir, dit aussi Cappello, est une juridiction *vicaire*, par opposition à celui que l'Eglise exerce comme société parfaite. Le même auteur ajoute :

« *La personne à laquelle peut être accordé ce pouvoir ne peut être autre qu'un prêtre*[1]. »

Le P. Cappello dit plus haut que le pouvoir d'ordre est un vrai pouvoir de remettre ou de retenir les péchés, mais les explications qu'il donne, ainsi que sa définition citée par nous de la juridiction, tendent certainement à dire que le pouvoir d'ordre est simplement une condition *sine qua non*.

Le Code de droit canon paraît favorable à l'opinion d'après laquelle l'absolution procède formellement du pouvoir de juridiction. Le canon 201/2, en se référant au canon 881/2, appelle *pouvoir judiciaire* la juridiction ecclésiastique destinée à entendre les confessions. Il semble par là que cette juridiction est bien le pouvoir d'où procède, comme de sa cause principale, l'absolution. L'acte propre du pouvoir judiciaire est de lier ou d'absoudre. Si le Code appelle la juridiction nécessaire pour le confesseur : *pouvoir judiciaire*, c'est que, pour lui, c'est de ce pouvoir que procède l'absolution.

Le canon 2284 paraît plus explicite encore. On donne là, comme exemple d'un acte de juridiction ecclésiastique, l'absolution sacramentelle. On pourrait sans doute expliquer ce canon en disant que l'absolution relève d'une certaine manière du pouvoir de juridiction ; l'explication la plus naturelle est bien cependant que, pour le Code, l'absolution relève de la juridiction comme de sa cause principale.

* * *

A l'opposé de cette doctrine, voici maintenant la thèse selon laquelle l'absolution relève *principalement* du pouvoir d'ordre et non pas de la juridiction. On la trouve très explicitement chez Cajetan. Dans son opuscule intitulé : Du ministre du sacrement de pénitence,

[1] *Cappello*, De Poenitentia, p. 283 et 293, Marietti 1936.

l'auteur se pose cette question : Le ministre du sacrement de pénitence peut-il être un prêtre sans juridiction ? Il répond par la négative, mais déclare catégoriquement :

« Le principe de l'absolution sacramentelle n'est pas le pouvoir de juridiction, mais bien le pouvoir d'ordre. »

C'est pour ce motif que Cajetan estime suffisante une juridiction telle que celle des arbitres.

« On peut avoir de deux manières un pouvoir de juridiction. D'une première manière, en ce sens que la juridiction soit elle-même le principe du jugement : ainsi, dans l'ordre naturel, la chaleur est le principe de la caléfaction, dans l'ordre politique, le pouvoir du prince est le principe des peines, dans l'Eglise, le pouvoir pontifical le principe des excommunications et autres peines ecclésiastiques.

« Il y a une autre espèce de juridiction, qui provient de celui qui doit être jugé comme cela arrive dans les jugements prononcés par des arbitres. Les arbitres, en effet, n'ont d'autre pouvoir que celui que leur confèrent les parties en cause en se soumettant à eux.

« Chez le ministre du sacrement de pénitence, bien qu'on trouve en lui la première espèce de juridiction, il suffit, pour l'administration du sacrement, de la seconde espèce de juridiction. La raison en est que le principe de l'absolution sacramentelle n'est pas le pouvoir de juridiction, mais bien le pouvoir d'ordre [1]. »

B. Quand le prêtre reçoit-il la juridiction ?

A ces divergences sur la fonction respective des pouvoirs d'ordre et de juridiction viennent s'ajouter des désaccords à propos du moment où est conférée la juridiction. Pour quelques-uns, ce pouvoir est accordé, initialement tout au moins, dans l'ordination sacerdotale. La plupart enseignent au contraire que ce pouvoir est conféré par mission canonique, comme toute juridiction ecclésiastique. On peut se rendre compte de ces divergences en lisant les ouvrages du P. Pesch et de Galtier, à moins qu'on ne veuille remonter jusqu'à Suarez, qui traite ce problème assez longuement. Nous ne nous étendrons pas beaucoup à ce sujet, la solution de cette difficulté dépend entièrement de la première question ; celle-ci tranchée, le second problème est très facile à résoudre. Il devient facile également d'expliquer l'absolution du Souverain Pontife. Mais constatons d'abord ici aussi les divergences.

[1] Quaestio de ministro sacramenti poenitentiae, N° III. Opera S^{ti} Thomae. Editio leonina, tom. XII, p. 358.

C. L'absolution du Pape

Pour les uns, le Souverain Pontife confère à son confesseur une *vraie* juridiction.

« Les théologiens éprouvent des difficultés, dit le P. Prümmer, à expliquer de quelle juridiction jouit le confesseur du Pape. L'explication suivante paraît raisonnable : le Pape, comme Pape, confère la juridiction à son confesseur qui alors, en vertu de cette juridiction, absout le Pape en tant que pécheur. »

Cette solution est proposée par beaucoup qui, d'ailleurs, déclarent le problème « facile [1] ».

Cajetan, de nouveau, s'écarte de cette voie « facile » et soutient que « le confesseur n'a pas à proprement parler de juridiction sur le Pape pénitent ». Cajetan n'accepte donc pas comme résolvant la difficulté cette distinction entre le Pape comme Pape et le Pape comme pénitent. Pour lui, le confesseur du Souverain Pontife n'a sur la personne de son pénitent que la juridiction au sens large qu'ont les arbitres :

« Par le seul fait que le Pape n'est soumis à personne sur terre, celui-ci peut se soumettre, au for pénitentiel, à n'importe quel prêtre. Et ce confesseur n'a pas, à proprement parler, un pouvoir de juridiction sur le Pape, comme pénitent, pouvoir qu'il aurait reçu du Christ ou de l'Eglise ou du Pape lui-même comme supérieur. La juridiction suffisante existe par le seul fait que le Pape se soumet lui-même à ce prêtre [2]. »

II. Principes de solution

Pour juger de ces divergences, nous allons rappeler quelques notions fondamentales qui serviront de point d'appui au cours de cette étude.

A. Le pouvoir du juge

Qu'est-ce qu'un juge ? Le juge, dit le sens commun, est celui qui *dit le droit*, ou qui *dit ce qui est juste*, puisque le droit, c'est précisément ce qui est juste. Dès lors :

[1] Cf. aussi *Billot*, De sacram. II, p. 209-211.

[2] Quaestio de ministro sacramenti poenitentiae. Opera S^{ti} Thomae. Editio leonina, tom. XII, p. 358.

a) Au sens *large*, quiconque dit ce qui est juste est juge et prononce un jugement. Le jugement est l'acte du juge comme tel. Ainsi, en logique, on appelle jugement l'acte de l'esprit prononçant que tel attribut appartient à tel sujet. Le jugement est la seconde opération de l'esprit. Je dirai aussi que mon voisin fait *un jugement téméraire* lorsque, sur des indices erronés, il m'attribue une mauvaise intention que je n'ai pas. Tel homme, dit-on, a du jugement, s'il sait apprécier les choses à leur juste valeur, il juge bien.

Peu importe ici que je me prononce *de moi-même*, spontanément, ou que l'on me charge de dire le droit ; dans les deux cas je juge. Pourtant, il y a une grande différence entre celui qui se prononce *de lui-même*, et celui qui juge *en vertu d'un mandat* qu'il a reçu à cet effet.

b) Dans un sens *moins large*, on appelle *juge* celui qui est *constitué par d'autres hommes* pour trancher un différend. Je puis être chargé par *ceux-là mêmes* que je jugerai de me prononcer sur une difficulté qui les divise. Je puis aussi recevoir mon mandat, non par des parties en cause, mais de quelqu'un qui *leur est supérieur* et qui me charge de juger *avec autorité*. Qu'est-ce à dire ?

Si je reçois *de ceux mêmes que je juge* le soin de prononcer lequel a raison, je suis un *arbitre*, mon pouvoir n'est pas autre que la commission que m'ont donnée ceux qui *se soumettent d'eux-mêmes*, *spontanément*, à mon jugement. A supposer que ma solution ne leur plaise pas, rien ne les empêchera, à moins de disposition contraire de l'Autorité supérieure, de ne pas tenir compte de ma manière de voir et de chercher ailleurs quelqu'un qui les satisfasse. Si, au contraire, un *supérieur* me confie la tâche de trancher les différends de ses *subordonnés*, ou de les punir quand ils manquent à leur devoir, mon mandat ne viendra pas de ceux que je juge, mais de leur *supérieur*, je participerai au pouvoir de ce supérieur, ma sentence sera un véritable commandement auquel, à moins d'appel légitime, les parties en cause devront *obéir*, je jugerai *avec autorité*.

c) Au sens *strict* du mot, le juge est celui-là seul qui se prononce *avec autorité*, et non pas l'arbitre librement choisi par les plaideurs. Cette autorité, autrement dit ce pouvoir de prononcer un jugement qui soit *un commandement*, est ce qu'on appelle le *pouvoir judiciaire* ou la *juridiction* du juge. (La juridiction se subdivise, on le sait, en plusieurs espèces : elle est législative, exécutive, judiciaire.)

B. Distinction des pouvoirs d'ordre et de juridiction

Les auteurs de théologie et de droit canon sont assez brefs à ce sujet. Ils nous donnent, en se répétant les uns les autres, quelques indications sur les *modes différents* par lesquels ces pouvoirs sont conférés, sur la permanence du pouvoir d'ordre et la fragilité, si l'on ose dire, du pouvoir de juridiction, qui peut être supprimé chez son bénéficiaire par une intervention de l'Autorité supérieure. Mais ils parlent très peu de la *nature* de ces pouvoirs et de leurs rapports respectifs. Essayons de le faire à la suite de saint Thomas.

a) *Le pouvoir d'ordre*

Le pouvoir d'ordre dont nous parlons n'est pas autre que le pouvoir des clés (potestas clavium, cf. saint Thomas, Suppl. quest. 17, art. 1). Les actes de ce pouvoir consistent à lier et à délier (Suppl. quest. 17, art. 2). Ce pouvoir des clés, dont nous disons, selon saint Thomas, qu'il appartient à la nature du pouvoir d'ordre, est-il distinct du caractère sacerdotal ? Non. « Le caractère et le pouvoir de transsubstantiation et le pouvoir des clés sont une seule et même chose, dans leur essence ; ils ne diffèrent que par une distinction de raison. » (Suppl. quest. 17, art. 2, ad primum.)

Cette doctrine de saint Thomas a été confirmée au Concile de Trente. Dans sa session 14, canon 10, le Concile soutient que les prêtres en état de péché grave n'ont pas perdu le pouvoir de lier et de délier. « Ce pouvoir d'absoudre, dit le même Concile, est conféré dans l'ordination (session 14, chap. 6). Docet quoque etiam sacerdotes qui peccato mortali tenentur, per virtutem Spiritus Sancti in ordinatione collatam tanquam Christi ministros functionem remittendi peccata exercere. » Ce pouvoir de remettre les péchés dont le Concile nous dit qu'il est conféré par la vertu du Saint-Esprit et dans l'ordination (ce qui ne se vérifie pas de la juridiction ecclésiastique qui est conférée en dehors de l'ordination), ce pouvoir, dis-je, est appelé par le même Concile : pouvoir judiciaire. « Si quelqu'un dit que l'absolution sacramentelle n'est pas un acte judiciaire, qu'il soit anathème » (canon 9 de Poenitentia). Le pouvoir d'ordre nous apparaît donc, de par la doctrine de saint Thomas et de par l'enseignement officiel du Concile de Trente, comme un véritable pouvoir judiciaire, et cela non pas en vertu d'une mission conférée en dehors de l'ordination, mais en vertu de l'ordination elle-même. Ce pouvoir judiciaire est une véritable autorité. On

distingue, en effet, le pouvoir judiciaire du pouvoir de l'arbitre, lequel n'a pas d'autorité proprement dite. Le pouvoir d'ordre est donc aussi un pouvoir de juridiction, mais d'une juridiction spéciale qu'il faut distinguer nettement de la juridiction ecclésiastique, dont nous parlerons plus loin. Saint Thomas, d'ailleurs, insiste là-dessus quand il nous dit que les deux clés du pouvoir d'ordre ne constituent pas deux pouvoirs, mais qu'elles sont un dans l'essence d'une même autorité. « Hae duae claves non distinguntur in essentia auctoritatis (quest. 17, Supplt. art. 3, in corp. et ad primum).

Ailleurs, saint Thomas appelle les deux actes des clés : auctoritas cognoscendi de culpa, auctoritas absolvendi (Contra Gentes IV, 72).

Mais en soutenant que le pouvoir d'ordre est une juridiction d'ordre divin, distincte de la juridiction ecclésiastique, ne compliquons-nous pas les choses au lieu de les éclaircir ? Nous ne le pensons pas, au contraire. Nous allons nous expliquer en exposant la nature du pouvoir de juridiction ecclésiastique.

b) *Le pouvoir de juridiction ecclésiastique*

Nous n'allons pas ici nous attarder à définir la juridiction en général ; nous la définissons par son acte : le commandement, ou si l'on veut le prononcé du droit, juris dictio, mais prononcé autoritaire, pénétré de commandement. Nous voudrions noter la différence qui existe entre les diverses juridictions et qui provient des ordres divers dans lesquels elles s'exercent. Nous parlons à dessein de juridiction ecclésiastique ; nous entendons par là le pouvoir qui s'exerce dans la société qu'est l'Eglise et nous voulons le distinguer du pouvoir qui règle les rapports de l'homme avec Dieu lui-même et qui, pour reprendre une expression du P. Wernz qui nous paraît très juste, s'exerce dans le for de Dieu, *in foro Dei*, par opposition au for de l'Eglise, *forum Ecclesiae.* Nous allons insister sur ce point parce qu'il est fondamental.

Avec sa clarté et sa concision habituelles, saint Thomas (I^a II^{ae}, 87, 1) parle des divers ordres auxquels est soumise la volonté humaine. Cet article traite de la peine qu'entraîne le péché, utrum reatus poenae sit effectus peccati. « Selon trois ordres auxquels est soumise la volonté humaine, l'homme pourra être puni de trois peines. Or, l'homme est soumis d'abord à l'ordre de sa propre raison, puis à l'ordre de la société (exterioris hominis gubernantis), enfin à l'ordre universel du commandement divin. Chacun de ces ordres est troublé par le péché, puisque le pécheur agit contre sa raison, contre la loi humaine, contre la loi

divine. Il encourt donc une triple peine : l'une de lui-même, qui est le remords de la conscience, l'autre de l'homme, la troisième de Dieu. » Ces trois peines différentes seront infligées par trois pouvoirs distincts ; à chaque ordre son pouvoir, son autorité, sa juridiction. Remarquons que, en parlant de la société extérieure, saint Thomas distingue quatre types fondamentaux de société : exterioris hominis gubernantis, vel spiritualiter, vel temporaliter, politice seu oeconomice. Voilà rappelé que, dans l'ordre surnaturel (spiritualiter) comme dans l'ordre naturel (temporaliter), il y a une société parfaite (politice) et des sociétés imparfaites (oeconomice). Sous le contrôle de l'Etat : la famille et la profession ; sous le contrôle de l'Eglise : les diocèses, les sociétés religieuses et les autres subdivisions. Mais chacun de ces quatre types n'est qu'une subdivision du second des trois ordres auquel se réfère plus haut saint Thomas, c'est toujours l'ordre humain, même s'il s'agit du pouvoir ecclésiastique (spiritualiter). Ce pouvoir rentre dans la loi humaine dont saint Thomas parle plus bas par opposition à la loi divine. L'ordre proprement divin aura comme pouvoir proportionné l'autorité même de Dieu et celle qui est transmise, dans l'Eglise sans doute, et par elle, mais en le dépassant, par le pouvoir d'ordre. Ce sera cette autorité, cette juridiction dont nous avons parlé plus haut et dont le but est de régir les rapports de l'homme avec Dieu lui-même, *ordo hominis ad Deum*. Le pouvoir de juridiction ecclésiastique est ainsi ramené à un pouvoir humain. Cela ne veut pas dire que nous ne le considérons pas comme une émanation du pouvoir divin, tout pouvoir vient de Dieu ; cela ne signifie pas non plus que nous le considérons comme n'étant pas surnaturel ; mais tout surnaturel qu'il est, il faut le distinguer du pouvoir qui règle les rapports avec Dieu lui-même. Cette distinction se retrouve d'ailleurs en d'autres endroits dans la théologie. C'est la même que celle qui sépare le péché du délit. Le péché est la transgression de la loi divine comme telle, de l'ordre divin. Le délit (pris au sens général par opposition à péché) est la transgression de la loi humaine. Qui transgresse une loi humaine (laissons de côté la question des lois purement pénales, dont on peut se demander jusqu'à quel point elles sont des lois), et commet donc un délit, transgresse aussi la loi divine qui nous oblige à obéir à nos supérieurs légitimes. Le délit *entraîne* avec soi un péché, mais le délit *n'est pas* un péché. Il faut tenir cela, à moins de voir s'écrouler la distinction entre la morale et le droit, distinction absolument nécessaire. La morale règle les rapports de l'homme avec Dieu, ses semblables et lui-même, sous l'aspect formel

de sa fin dernière, de Dieu. Le droit règle les rapports de l'homme avec Dieu, lui-même et ses semblables, sous l'aspect des exigences de la société, de l'exterior homo gubernans. Nous touchons à un problème absolument fondamental.

Veut-on encore un autre texte de saint Thomas sur la distinction du pouvoir d'ordre et de juridiction ecclésiastique ? Nous le trouverons dans le Supplément (Qu. XIX, art. 3).

« Respondeo dicendum quod clavis est duplex : una quae se extendit ad ipsum coelum immediate, removendo impedimenta introitus in coelum per remissionem peccati, et haec vocatur clavis ordinis ; et hanc soli sacerdotes habent, quia ipsi soli ordinantur populo in his quae directe sunt ad Deum. Alia clavis est quae non directe se extendit ad ipsum coelum sed mediante militante Ecclesia, per quam aliquis ad coelum vadit, dum per eam aliquis excluditur vel admittitur ad consortium Ecclesiae militantis, per excommunicationem et absolutionem ; et haec vocatur clavis juridictionis in foro causarum : et ideo hanc etiam non sacerdotes habere possunt, sicut archidiaconi et electi, et alii qui excommunicare possunt. Sed non proprie dicitur clavis coeli, sed quaedam dispositio ad ipsum. »

Nous avons vu que, certaines fois, saint Thomas prend le terme « pouvoir des clés » au pluriel, pour signifier deux aspects du pouvoir d'ordre, auctoritas cognoscendi de culpa, auctoritas absolvendi. Ailleurs pourtant, saint Thomas réserve l'une des clés pour signifier le pouvoir d'ordre et l'autre pour exprimer la juridiction ecclésiastique. Il en vient alors à distinguer ces deux pouvoirs en raison surtout de leurs actes. Le pouvoir d'ordre, dit-il, confère la grâce, parce qu'il règle les rapports de l'homme avec Dieu lui-même ; le pouvoir de juridiction s'arrête à la frontière de l'ordre divin et n'y pénètre pas ; il prépare l'homme à recevoir la grâce (dispositio ad coelum). C'est toujours la même doctrine où l'on distingue l'ordre *divin* proprement dit et l'ordre, surnaturel sans doute, mais *humain* (par opposition à l'ordre proprement divin), qui est celui de l'Eglise. Celle-ci reste en effet, malgré sa dignité, une création de Dieu distincte de Lui, un organisme, une société destinée sans doute à conduire les hommes à Dieu, mais qui n'existera plus dans l'éternité sous la forme où elle se trouve réalisée sur terre. Elle sera transfigurée dans le ciel.

Soit, dira-t-on, mais cette distinction entre juridiction divine et juridiction ecclésiastique entraîne de nouvelles obscurités. Ne divise-t-on pas couramment la juridiction ecclésiastique en juridiction de for externe et juridiction de for interne ? La juridiction de for externe, disent les auteurs, est précisément celle qui règle les rapports du fidèle avec

l'Eglise. La juridiction de for interne s'occupe des relations de l'âme avec Dieu. Ces deux juridictions sont deux espèces du même genre, qui est juridiction ecclésiastique. C'est une thèse classique. Comment cantonner, dès lors, toute juridiction ecclésiastique dans le for de l'Eglise et l'exclure du for divin ? Nous touchons ici à un grave malentendu, cause de beaucoup d'obscurités. For interne, for externe sont des expressions qu'il faut préciser. Le for, comme on sait, a signifié d'abord le lieu où s'exerçait le pouvoir, le forum ; de là le terme a passé soit au pouvoir lui-même (de foro competenti), soit au domaine, à l'extension du pouvoir. Un pouvoir de for externe est celui qui s'exerce en plein jour, dont les effets ont une répercussion en face même de la société ; il s'exprime par des documents, des témoignages contrôlés, des déclarations publiques. Cela ne veut pas dire que ces déclarations, valables en face de la société, ne lient pas en conscience, loin de là. Toute décision du pouvoir humain, qu'elle soit publiée ou non (laissons de côté le problème des lois et prescriptions purement pénales), engage en conscience, pourvu que la loi soit juste. C'est ce qu'exprime le code de droit canon, lorsqu'il dit qu'un acte valable de for externe l'est aussi de for interne, c'est-à-dire devant la conscience et devant Dieu (canon 202). Le pouvoir de for interne, par opposition au pouvoir de for externe, est celui dont l'exercice et les actes n'apparaissent pas en public. Une dispense d'empêchement de mariage, demandée à l'occasion du sacrement de pénitence, sera adressée à Rome, par le confesseur, à un dicastère spécial, la Sacrée Pénitencerie. Le confesseur taira les noms ; il parlera simplement de Titius, Titia. On lui répondra de même et c'est lui seul qui aura à communiquer au pénitent la réponse ; le document du Saint-Siège ne comporte aucun nom qui puisse révéler les véritables destinataires. Au surplus, ce document devra être détruit. La dispense ainsi accordée est véritablement une dispense et un véritable acte de juridiction ecclésiastique. Il vaut en conscience, comme tout acte du pouvoir humain, mais personne en dehors des intéressés et du confesseur n'en saura rien. Cette valeur réelle reste donc cachée et connue de la seule conscience des personnes en cause. C'est pour cela que cet acte est appelé un acte de for interne, ou aussi de for de la conscience, *forum conscientiae*. Mais il ne faudrait pas croire que l'expression « for interne » ne puisse convenir qu'à un seul pouvoir. On pourrait imaginer dans l'Etat ou la famille un pouvoir du même genre, encore que la raison d'être en serait moins justifiée. For externe, for interne, ne signifient pas divers ordres auxquels est soumise la

volonté humaine, mais seulement la répercussion publique ou le caractère purement secret des actes du pouvoir, quel qu'il soit. Nous dirons donc que la juridiction ecclésiastique s'exerce souvent au for interne ou au for de la conscience, mais nous ne confondrons pas cette juridiction qui reste secrète avec la juridiction proprement divine qui règle les rapports de l'âme avec Dieu. La juridiction ecclésiastique de for interne ne sort pas de son ordre humain et sociétaire, elle ne perd pas sa nature humaine pour être de for interne.

Inversement, nous pourrons dire que la juridiction proprement divine qui confère la grâce, efface les péchés, règle les rapports de l'homme avec Dieu lui-même dans l'ordre proprement divin, s'exerce le plus souvent dans le secret de la conscience. On pourra donc l'appeler, elle aussi, et plus justement encore que l'autre, une juridiction de for interne. Mais on pourrait imaginer une juridiction divine de for externe. Ce serait celle du jugement dernier d'abord ; ce serait celle par laquelle Dieu interviendrait directement en ce monde pour punir un péché particulièrement grave, à supposer que l'on puisse être certain que la mort instantanée du blasphémateur est réellement voulue par Dieu comme une punition du blasphème. On pourrait alors parler d'un acte de juridiction divine exercée par Dieu lui-même et au for externe. C'est le cas par exemple de la punition par Dieu d'Ananie et de Saphyre.

Les distinctions entre juridiction de for interne et de for externe d'une part, for divin, for humain, d'autre part, ne se recouvrent donc pas. Il peut y avoir une juridiction divine de for externe, une juridiction humaine de for interne, comme aussi, bien sûr, une juridiction divine de for interne, une juridiction humaine de for externe.

Allons plus loin. On a coutume de distinguer la juridiction ecclésiastique de for interne en juridiction sacramentelle et extra-sacramentelle. Faut-il entendre par juridiction *ecclésiastique* de for interne sacramentel le pouvoir *divin* d'effacer le *péché*, c'est-à-dire la transgression de l'ordre divin ? Nous ne le pensons pas. Cette juridiction, bien que sacramentelle, reste une juridiction *ecclésiastique*. Elle n'a, selon nous, pas de prise sur le péché lui-même, mais uniquement sur l'ordre humain ecclésiastique, par exemple sur le délit et les peines qui s'y réfèrent. C'est en vertu de cette juridiction que le prêtre relèvera d'une excommunication, dispensera en matière matrimoniale, etc. On l'appelle juridiction de for interne sacramentel, parce qu'elle ne peut s'exercer qu'à l'occasion du sacrement de pénitence, mais ce n'est pas d'elle que procède formellement l'absolution sacramentelle.

Lorsqu'un pénitent frappé d'une excommunication se présente, le prêtre, muni des deux pouvoirs d'ordre et de juridiction, commence par exercer son pouvoir de juridiction ecclésiastique, mais au for interne seulement, en relevant le pénitent de son excommunication (*ego te absolvo*); c'est une absolution, mais seulement d'une peine ecclésiastique, non du péché (*ego te absolvo a vinculo excommunicationis*). Cette absolution, acte du pouvoir humain ecclésiastique, s'arrête aux frontières de l'ordre divin, prépare l'infusion de la grâce, mais ne la donne pas. Pareille absolution pourrait d'ailleurs être conférée par un ecclésiastique qui ne serait pas prêtre. Un simple tonsuré, pourvu d'une juridiction compétente, pourrait absoudre des plus graves censures. Il y a, on le voit, absolution et absolution. Transmettre la grâce par contre est le propre du pouvoir d'ordre que le prêtre exerce ensuite, *deinde:* « Deinde te absolvo a peccatis tuis. » Ce second acte est infiniment supérieur au premier ; il s'exerce dans l'ordre divin. C'est comme si le prêtre passait à un étage supérieur, infiniment distant du premier. Le prêtre est deux fois juge, une fois dans l'ordre ecclésiastique, lorsqu'il relève des peines ecclésiastiques, une autre fois et surtout dans l'ordre divin, quand il relève du péché. Ces deux ordres sont nettement distincts, nous l'avons dit, et ce n'est pas parce que tous deux peuvent s'exercer au for interne sacramentel qu'il faut les confondre.

c) *Union des deux pouvoirs*

Nouvelle difficulté. Si la juridiction ecclésiastique s'arrête aux frontières de l'ordre divin, si ce n'est pas elle qui ôte le péché et donne la grâce, si elle n'a qu'à relever des peines ecclésiastiques, accorder des dispenses de mariage, pourquoi est-elle donc nécessaire à l'absolution des péchés ? On le voit d'autant moins qu'elle est radicalement impuissante à effacer le péché, celui-ci étant de l'ordre divin, et que, par ailleurs, pour effacer le péché, le prêtre a *déjà* une vraie juridiction : cette autorité véritable qu'est le pouvoir d'ordre, parfaitement adaptée à l'ordre divin. Vis-à-vis du péché comme tel, la juridiction ecclésiastique paraît inutile et impuissante. Inutile puisque le pouvoir d'ordre est la juridiction divine proportionnée au péché, impuissante puisque le péché n'est pas le délit et que la juridiction ecclésiastique ne franchit pas les limites de l'ordre humain ecclésiastique, même si elle est de for interne sacramentel.

C'est ici qu'il importe de ne pas exagérer, et sous prétexte d'avoir *distingué*, ne pas savoir *unir* ce qui est distinct. Nous avons *distingué*

le pouvoir d'ordre du pouvoir de juridiction ; il le fallait. Nous avons nettement éclairci ce qu'il faut entendre par for interne, for externe, et répudié comme insuffisantes et entachées d'erreurs certaines explications. Mais *distinguer* n'est pas *séparer.* Parce que le pouvoir d'ordre est nettement distinct de celui qu'on appelle juridiction ecclésiastique, est-ce à dire qu'ils n'ont rien à voir l'un avec l'autre ? On en viendrait alors bien vite à de véritables hérésies. Le pouvoir d'ordre est *supérieur* au pouvoir de juridiction de toute la distance qui sépare le ciel de la terre. Mais puisque Jésus a constitué une société pour conduire les hommes à Dieu, c'est par *l'Eglise* que se confèrent les sacrements, que se transmet et s'exerce le pouvoir d'ordre. Et l'exercice du pouvoir divin d'absoudre les péchés est réglé, disposé, préparé, par la juridiction ecclésiastique. Ce point est absolument essentiel. Autrement on ne dirait pas : « Hors de l'Eglise, pas de salut »[1], on devrait dire : « Hors de l'Eglise, le salut », puisque l'Eglise pourrait tout au plus disposer au salut, et non pas conférer la grâce. Celle-ci se trouverait hors de ses frontières. Non, la juridiction ne peut pas infuser la grâce, effacer le péché, mais elle est nécessaire, de par la volonté du Christ, pour préparer l'exercice du pouvoir d'ordre, pour amener les hommes jusqu'au pouvoir divin qui est le pouvoir sacerdotal.

Essayons une comparaison. Supposons qu'un homme ait le miraculeux pouvoir de guérir d'un mot les aveugles, les lépreux. Mais cet homme s'est mis volontairement à la disposition d'une société dont il habite l'immeuble. Ce mystérieux médecin n'exerce son pouvoir qu'en faveur de ceux qui ont un laissez-passer des autorités de la dite société. Si je veux être guéri, je dois m'adresser d'abord à cette autorité. Avec son consentement, je pourrai passer le seuil de la maison où habite le fameux médecin, je serai introduit par les surveillants de la société jusqu'auprès du thaumaturge et celui-ci, mais non pas les fonctionnaires de la société, me guérira.

Il en est un peu ainsi de l'Eglise. La rémission des péchés est le fait du pouvoir d'ordre. Mais pour être bénéficiaire de ce pouvoir, il faut d'abord se soumettre à l'autorité de l'Eglise ; c'est elle qui désigne les personnes qui pourront recevoir l'absolution sacerdotale. C'est elle qui donne au prêtre les sujets de son pouvoir sacramentel. C'est ce que les théologiens expriment en disant que le pouvoir de

[1] Faut-il rappeler qu'on peut appartenir à l'Eglise *voto* et bénéficier des sacrements de la même manière ?

juridiction ecclésiastique est nécessaire pour déterminer la matière du pouvoir d'ordre. Le pénitent se soumet donc *d'abord* au pouvoir de juridiction ecclésiastique du confesseur. Par ce pouvoir ecclésiastique, le confesseur écarte, s'il y a lieu, les obstacles d'ordre ecclésiastique : censure, empêchements, il absout des liens de l'excommunication, de la suspense et de l'interdit. Par là est préparée, déterminée, la matière du pouvoir d'ordre. Alors, mais alors seulement, comme le marque clairement l'adverbe « deinde » de la formule, le prêtre use de son pouvoir divin de remettre les péchés.

Le prêtre a donc deux pouvoirs, tous deux conférés par l'Eglise, mais dont l'un prépare l'exercice du second. Dans l'ordre dit d'exécution, le premier, celui qui aura d'abord à intervenir, c'est le pouvoir de juridiction ecclésiastique. Dans l'ordre d'intention ou de valeur, c'est l'inverse. Mais les deux sont nécessaires parce que les sacrements sont confiés à l'Eglise. Vouloir non plus seulement distinguer mais séparer les deux pouvoirs reviendrait à nier que l'économie du salut a été remise à l'Eglise. Mais on ne dira pas pour autant : la juridiction ecclésiastique est requise ici *ex natura judicii* (parce que le juge doit avoir le pouvoir de juger et avoir des sujets). Ces deux exigences sont d'ordre absolu. La nécessité du pouvoir de juridiction ecclésiastique vient, elle, uniquement du fait que le Christ a confié la diffusion de la grâce à son Eglise. Nous nous excusons de nous répéter avec tant d'insistance. C'est que trop souvent les auteurs ne distinguent pas ces deux nécessités : *ex natura judicii*, *ex voluntate Christi*. Ils confondent la nécessité de la juridiction ecclésiastique avec celle du pouvoir sacerdotal lui-même ou avec la nécessité d'avoir pour ce pouvoir une matière déterminée. Ils sont alors amenés à ne plus comprendre la nécessité intrinsèque du pouvoir d'ordre et à le considérer (sans le dire) comme une simple *condition sine qua non*. Encore un coup, ce qui est absolument nécessaire, c'est que le juge ait un pouvoir proportionné à l'effet à produire, dans le cas particulier que le prêtre soit validement ordonné. C'est aussi que ce pouvoir ait des sujets sur qui s'exercer. A quoi servirait un pouvoir judiciaire sans sujets ? Ce qui n'est pas absolument, mais seulement hypothétiquement nécessaire, c'est que le pouvoir d'ordre s'exerce sous l'autorité de l'Eglise, par l'intermédiaire de laquelle il faut passer pour arriver au Christ. Le Christ l'a voulu ainsi. Sa volonté est parfaitement explicable et conforme à notre nature d'être social, mais la nécessité qui en découle n'est pas absolue.

L'absolution du Pape

Expliquons-nous davantage encore. Parce que le Christ a confié à l'Eglise la dispensation des sacrements et par eux de la grâce, la désignation des sujets du pouvoir *divin* d'absoudre le péché se fera *toujours* par un acte de juridiction ecclésiastique. Même chez le Pape qui, en vertu de son pouvoir ecclésiastique souverain, soumet ses propres péchés au jugement *divin* de son confesseur. Mais cet acte de juridiction ecclésiastique est celui du *supérieur* du prêtre, non de ce dernier qui ne peut pas, étant donné le rôle de l'Eglise, se déterminer à lui-même la matière de son pouvoir. C'est aussi par un acte de juridiction du supérieur ecclésiastique que certains péchés sont soustraits au pouvoir divin de tel ou tel prêtre. En d'autres termes, si l'absolution sacramentelle suppose *toujours* l'intervention, de la part du supérieur du confesseur, de la juridiction ecclésiastique pour désigner les sujets du pouvoir d'ordre, il n'est pas requis par contre, en soi, que le confesseur lui-même ait un pouvoir ecclésiastique sur son pénitent, car la désignation de la matière soumise à son pouvoir d'ordre a *déjà* été faite par un acte de juridiction de son *supérieur*. On comprend dès lors que le Pape puisse être absous de ses péchés, nonobstant le fait que personne dans l'Eglise ne saurait avoir de juridiction ecclésiastique sur lui. Cajetan a raison de rappeler ce dernier point. Il a tort, cependant, de prétendre d'une manière absolue : pour le confesseur, quel qu'il soit, il suffit d'une juridiction d'arbitre. Non, le confesseur doit avoir une vraie juridiction divine sur son pénitent, même le confesseur du Pape. Et les prêtres qui absolvent les autres pénitents doivent avoir aussi, pour le cas où ce serait nécessaire, le pouvoir ecclésiastique de relever des censures, de dispenser des empêchements et irrégularités qui s'opposent à la réception des sacrements. Comme nous l'avons déjà dit, c'est ce pouvoir-là que le confesseur exerce en premier, s'il y a lieu. Ce pouvoir, le confesseur du Pape ne l'exercera jamais sur son pénitent, soit parce qu'il ne pourra jamais être supérieur au Pape sur le plan ecclésiastique, soit parce que le Pape ne saurait encourir aucune peine, aucun empêchement d'ordre canonique. Il est soumis plus que nous aux lois divines. Il n'est pas soumis au droit humain. Mais cela n'empêche pas que chez le Pape comme chez tous les autres pénitents, la désignation des péchés au pouvoir sacerdotal du confesseur s'accomplit par un acte de juri-

diction ecclésiastique, non pas du confesseur lui-même, mais de son supérieur, c'est-à-dire du Pape lui-même.

Quand on parle de la nécessité du pouvoir de juridiction ecclésiastique chez le confesseur, il faut donc distinguer bien des choses et ne pas confondre les diverses exigences. On ne dira donc pas que c'est *ex natura judicii* qu'il faut au confesseur une juridiction ecclésiastique, mais *ex institutione Christi*, parce que le Christ a confié les sacrements à son Eglise et que celle-ci désigne les sujets soumis au pouvoir d'ordre en leur conférant *un autre* pouvoir qui prépare l'exercice du plus important.

Une question

On peut se demander maintenant si l'Eglise ne pourrait pas déterminer une fois pour toutes à tous les prêtres la matière de leur pouvoir judiciaire divin en disant simplement que depuis le jour de leur ordination, ils peuvent absoudre tous les péchés. Quand elle voudrait restreindre l'exercice du pouvoir sacerdotal, ne pourrait-elle pas se contenter de proclamer l'absolution simplement illicite et non invalide ? De telle façon que si un prêtre venait à absoudre un pénitent en dehors des limites mises à l'exercice de son pouvoir, il commettrait lui une faute grave, mais le pénitent serait absous, pourvu qu'il ait ignoré l'incompétence du confesseur et qu'il soit vraiment contrit de ses propres péchés. Etant donné ce que nous avons dit plus haut, il n'y aurait, nous semble-t-il, aucune difficulté doctrinale à cela. Qu'en a-t-il été aux origines de l'Eglise ? Il vaudrait la peine de chercher à l'établir. Les spécialistes de l'histoire des sacrements trouveront même que c'est par là que nous aurions dû commencer et que nous avons perdu notre temps, et fait perdre celui de nos lecteurs, en développant de trop subtiles distinctions. Nous ne le pensons pas, car, pour chercher à voir clair, dans l'histoire des sacrements comme ailleurs, il faut avoir pour se diriger des principes généraux tout à fait nets. Or, nous l'avons vu, il y a sur les rapports des pouvoirs d'ordre et de juridiction, chez beaucoup d'auteurs, des obscurités et des divergences. Quelles que soient les difficultés qu'il puisse y avoir à interpréter les témoignages souvent trop concis du passé chrétien, il est certain, parce que la constitution de l'Eglise le postule, que la juridiction divine qui efface le péché a toujours été distincte de la juridiction ecclésiastique. Et cela, nous l'avons vu, comporte bien des conséquences.

* * *

M. l'abbé Journet, dans sa lumineuse et profonde étude sur *l'Eglise du Verbe Incarné* (vol. II, pages 190/1), a traité récemment le problème que nous examinons ici, et en particulier les difficultés qui se réfèrent au confesseur du pape. Il a le grand mérite de mettre bien en évidence la distinction essentielle entre la juridiction divine qu'est le pouvoir d'ordre et la juridiction ecclésiastique. Mais quand il veut expliquer la nécessité de cette dernière, il nous paraît nettement dans l'erreur. Cette nécessité serait, selon lui, absolue. Sans elle, prétend-il, le pouvoir d'ordre n'aurait pas de matière sur laquelle s'exercer. Nous nous sommes expliqué tout au long là-dessus : il faut de toute nécessité qu'un pouvoir judiciaire ait des sujets et donc que le pouvoir judiciaire divin conféré dans l'ordination ait aussi les siens, sans quoi il ne pourra s'exercer. Ici, la nécessité est absolue. Mais il n'est pas nécessaire en soi que la désignation du pénitent se fasse par la collation au prêtre d'un second pouvoir, incapable d'ailleurs d'atteindre le péché. M. l'abbé Journet trouve aisé de répondre à la question de l'absolution du Pape. Nous croyons qu'il n'a pas saisi la vraie difficulté. « Qu'on n'objecte pas, dit-il, à cette doctrine que le Pape qui possède la juridiction *souveraine* ne saurait en conséquence être *sujet* de l'absolution sacramentelle. » Le Pape peut précisément, et par là seulement, être sujet de l'absolution sacramentelle, parce que cette absolution ne procède pas de la juridiction ecclésiastique. Dans cette ligne-là, le Pape ne peut pas être sujet. C'est absolument impossible. Par contre, le Pape peut parfaitement désigner ses péchés au pouvoir d'ordre de n'importe quel prêtre. Mais cette *désignation* ne fait pas que le Pape soit sujet de la juridiction *ecclésiastique* de qui que ce soit. Cajetan a bien vu cette difficulté. C'est pour essayer de la résoudre qu'il a déclaré que la juridiction requise dans le sacrement de pénitence était celle des arbitres. Mais cette réponse n'est pas satisfaisante ; car l'Eglise parle, bel et bien, d'une vraie juridiction canonique.

Objections et conclusion

Nous voudrions examiner maintenant plusieurs objections qu'on pourrait nous faire en partant d'un texte du Concile de Trente, de divers canons du Code et de certains textes de saint Thomas.

Le chapitre 7 session 14, dans lequel le Concile de Trente justifie la nécessité du pouvoir de juridiction ecclésiastique pour le confesseur, commence par les paroles suivantes : « Comme la nature et l'ordre

même d'un jugement exigent que la sentence soit portée sur des sujets, on a toujours admis dans l'Eglise, et le Concile rappelle cette vérité très certaine, que serait nulle l'absolution que le prêtre conférerait à qui ne lui serait pas soumis par juridiction ordinaire ou déléguée. » N'est-ce pas affirmer que la juridiction ecclésiastique est le pouvoir même d'absoudre les péchés ? Ce texte peut, croyons-nous, être interprété sans violence et sans confondre non plus la nécessité du pouvoir d'ordre et celle de la juridiction ecclésiastique. Le Concile dit au fond trois choses :

1. Que le pouvoir judiciaire, de par sa nature, ne peut s'exercer que sur des sujets et requiert donc une juridiction appropriée.

2. Que l'absolution sacerdotale se donne par mode de jugement.

3. Qu'il faut au confesseur une juridiction ordinaire ou déléguée. Ces derniers mots ne peuvent s'entendre que de la juridiction ecclésiastique et non du pouvoir d'ordre qui, lui, en ce qui regarde le pouvoir d'absoudre, ne se confère pas par délégation, mais par ordination.

Inutile de dire que ces trois affirmations du Concile ne nous font aucune difficulté. Mais il n'est pas nécessaire, pour les maintenir, de les enchaîner de telle manière qu'on fasse du pouvoir de juridiction ecclésiastique la *source* de l'absolution, ou qu'on le déclare nécessaire *absolument*.

Quant au Code de droit canon, il semble à plusieurs endroits faire découler l'absolution sacramentelle du pouvoir de juridiction ecclésiastique. Nous avons cité les canons 201 § 2 ; 881 § 2, et 2284. Mais, outre que le Code n'entend pas donner de définition dogmatique, on peut interpréter ces canons. La juridiction ecclésiastique est en effet nécessaire, et puisque c'est en la conférant que l'Eglise détermine habituellement la matière du pouvoir d'ordre, elle est, hormis le cas du Souverain Pontife, condition *sine qua non* de l'exercice de celui-ci.

Quant à saint Thomas, il y a en effet des textes de lui qui paraissent affirmer la nécessité, absolue et pas seulement hypothétique, du pouvoir de juridiction ecclésiastique chez le confesseur. Par exemple celui-ci :

« Oportet quod ille qui dispensator hujus sacramenti constituitur, sit talis qui possit imperare aliquid agendum. Imperium autem non competit alicui in alium nisi ei qui habet super eum jurisdictionem. Et ideo de necessitate hujus sacramenti est non solum ut minister habeat ordinem, sicut in aliis sacramentis, sed etiam quod habeat jurisdictionem. Et ideo sicut ille qui non est sacerdos, non potest hoc sacramentum conferre, ita nec ille qui non habet jurisdictionem. » (Supplem. qu. 8 art. 4 in corpore.)

Nous ne pensons pas cependant que ce texte et d'autres semblables infirment ce que dit ailleurs le saint docteur sur le pouvoir d'ordre qu'il a appelé « auctoritas cognoscendi de culpa, auctoritas absolvendi ». Il faut que la matière du pouvoir d'ordre soit désignée par l'Eglise ; cela est nécessaire puisque c'est à l'Eglise que le Christ a confié les sacrements. C'est cela, croyons-nous, et pas plus, qu'affirme ici et ailleurs saint Thomas quand il parle de *juridiction.* Aller plus loin serait, semble-t-il, le mettre en contradiction avec lui-même dans les textes où il affirme que le pouvoir de juridiction ne s'étend pas aux choses du ciel.

Quoi qu'il en soit de notre essai de solution, le problème existe. Les divergences des auteurs en sont la preuve manifeste, comme aussi les confusions sur le sens des mots : for interne, for externe.

Ce qui ressort en tout cas de ce débat, c'est l'éminence de la dignité sacerdotale. Le prêtre est vraiment, en raison de son pouvoir dans l'ordre *divin*, infiniment au-dessus de l'ordre sociétaire purement humain, fût-il ecclésiastique. Il est établi dans les choses qui regardent le service de Dieu, il juge au for divin et pas seulement au for ecclésiastique. Le plus humble des prêtres pourrait être appelé à confesser le Souverain Pontife. Il ne pourrait pas se récuser, au moins pas sous le prétexte d'incompétence (au sens judiciaire du mot) de pouvoir. Comme prêtre, il représente directement Jésus-Christ lui-même.

On rapporte qu'un jour le cardinal Rampolla se vit féliciter par un de ses suivants sur la manière majestueuse dont il portait la cappa magna, mais le cardinal de répondre vivement : « J'aime mieux ma chasuble de tous les jours que ma cappa magna. » Admirable parole d'un personnage ecclésiastique élevé aux plus hautes dignités et dont nous savons qu'il fut un saint ! Il ne s'attachait pas à sa cappa magna, car il savait bien que sa chasuble lui rappelait un pouvoir autrement plus élevé que la juridiction ecclésiastique, le pouvoir sacerdotal lui-même, et ce qu'il disait de sa chasuble, il aurait pu le dire aussi de sa petite étole de confesseur. Elle rappelle à tout prêtre, fût-ce aux cardinaux et au Souverain Pontife, que par-dessus toutes les dignités de la juridiction ecclésiastique, il y a la juridiction proprement divine qui n'est autre que le pouvoir d'ordre. Elle rappelle surtout à tout prêtre, plus encore que sa dignité, sa responsabilité devant Dieu.

Literarische Besprechungen

Ethik

M. Wittmann : Die moderne Wertethik, historisch untersucht und kritisch geprüft. Ein Beitrag zur Geschichte und zur Würdigung der deutschen Philosophie seit Kant. — Münster i. W., Aschendorff. VIII-361 SS.

Der durch seine ethischen Forschungen rühmlichst bekannte Verfasser gibt hier einen Überblick über die kritische Wertethik. Er reiht jedoch nicht einfach System an System ; er bietet vielmehr eine gründliche geschichtliche Untersuchung, sowohl bezüglich der Abhängigkeit der einzelnen untereinander, als auch von den philosophischen Lehren der Vergangenheit. Er prüft auch nicht bloß den Gehalt am Abschluß der gesamten Darstellung ; er beleuchtet vielmehr die Lehre eines jeden sofort, nachdem sie dargestellt wurde. Er hat somit voll und ganz zur Ausführung gebracht, was er ankündigte.

Von Kant geht Verf. aus, weil dieser in dreifacher Hinsicht dem ethischen Denken neue Bahnen wies, wo er aufstellte, daß die sittliche Ordnung nicht Natur- und Seinsordnung, nicht göttliches Gebot, und das Gute nicht das Beseligende sei. Kants Formalismus, Autonomie und Rigorismus kehren in der kritischen Wertethik in der verschiedensten Schattierung wieder. Um den inhaltlosen Gesetzesbegriff auszufüllen, rückt Lotze den Wertgedanken in den Mittelpunkt der philosophischen Erörterung. Doch nicht Lotze, sondern Windelband gilt als der Begründer der modernen Wertethik. Als Ethiker treu in den Fußspuren der kritischen Methode wandelnd, erhebt er die formale Pflicht zum Prinzip der Sittlichkeit. Doch soll die moralische Funktion stets auch sozialer Natur sein. Rickert macht das transzendente Sollen, die reine Geltung zum Prinzip. Wenn er jedoch zur Stützung seines Begriffes vom reinen Wert auf Plato und Aristoteles zurückgeht, so trägt er moderne Gedanken in die Alten hinein. Bei Bauch ist das Bestreben bemerkbar, den Formalismus zu überwinden und das Subjektive mit dem Objektiven zu verbinden. Doch gelingt es ihm nicht, das sittliche Bewußtsein der allgemeinen Geltung befriedigend der objektiven Ordnung zu einen. Der Übergang zu kulturellen Wertgehalten führt auch nicht zum Ziel. Scheler kämpft gegen den Formalismus der kritischen Wertethik. Er erstrebt eine materiale Wertethik ; er bleibt jedoch, da er den Wert vom Sein loslöst, dem Dualismus verhaftet. Hildebrand arbeitet im Sinne Schelers weiter. Er widersetzt sich jeder subjektivistischen Hineintragung der Werte in die Wirklichkeit. Er betont dabei die objektiv gegebenen Werte derart, daß die sittliche Betätigung zukurz kommt ; sie wird zu einer bloßen « Antwort » auf die Werte. Tritt v. Hildebrand damit in diametralen Gegensatz zu Kant, so bleibt er doch dessen Formalismus treu mit dem Pflichtgedanken, der von jedem Gesetzgeber unabhängig sein

soll. Hessen macht sich nicht ganz frei vom Dualismus der kritischen Wertethik, wo er an den Dingen außer Sosein und Dasein noch ein Wertsein unterscheidet. Dazu verkennt er den Charakter des sittlichen Sollens, wenn er es den Werten immanent erklärt. Hartmann wendet sich von der formalistischen Wertethik ab und geht den wahren Lebenswerten nach. Er will jedoch nicht von Kant fort, sondern dessen Lehre zur vollen Entfaltung bringen. Er trennt Sein und Wert und läßt den Charakter des Guten über der Handlung schweben. Zu einer Einigung des subjektiven und objektiven Faktors der sittlichen Handlung kommt es nicht. Scheler und Hartmann verfallen dem Rigorismus, mit der Forderung, in jedem Fall den höheren Wert zu ergreifen. Messer trennt gleichfalls Sein und Wert; doch nicht darauf liegt bei ihm der Nachdruck, sondern auf der Autonomie der Sittlichkeit und deren Unabhängigkeit von der Religion. Der Pflichtcharakter sittlicher Wahrheiten sei ein vollkommen in sich selbst ruhender Sachverhalt.

Mit Recht hebt Verf. all diesen Systemen gegenüber hervor : « Daß es kein inhaltsloses Gesetz und kein leeres Pflichtbewußtsein, kein inhaltsloses Sollen, keine reine Geltung und kein 'absolutes' Maß gibt, daß alle diese Begriffe entsprechende Inhalte fordern, hätte nicht übersehen werden sollen. Das Gleiche gilt vom Wertbegriff ; auch Werte gibt es nicht ohne etwas Wertvolles, d. h. ohne ein wertvolles Sein » (S. 355). Er macht für diesen Formalismus berechtigter Weise die kritische Philosophie verantwortlich, die es an ausreichender Zergliederung der Tatbestände und Bewußtseinsinhalte fehlen läßt. Mangelhaft nennt er die Methode der modernen Wertethik auch insofern, als von einem historisch-kritischen Verfahren nur ein unzulänglicher Gebrauch gemacht wird. Diese und viele andere Ausstellungen des Verf. sind voll und ganz berechtigt. Daß Verf. in der Hitze des Gefechtes das ein oder andere Mal etwas übers Ziel hinausgeht, ist entschuldbar. S. 174 heißt es : « Für das Menschheitsleben eine Ordnung zu begründen, die nicht davon herrührt, ist aussichtslos. » Die übernatürliche Ordnung rührt aber nicht davon her ; sie stammt einzig von Gott. S. 175 sagt er : « Werte . . . werden durch Leben erst hervorgebracht. » Gott, der höchste Wert, wird aber nicht hervorgebracht. Doch das sind Ungenauigkeiten, die dem Werke nichts von seiner Bedeutung nehmen. Zum Schluß sei noch bemerkt, daß Verf. nur gegen die kritische Wertethik, die vom Formalismus Kants nicht loskommt, kämpft, daß er aber damit einer echten Wertethik, die zugleich Pflicht- und Zweckethik sein muß, dienen möchte. Das hat er mit diesem Werk gewiß erreicht.

Trills. *H. Wilms* O. P.

R. Hofmann : Die Gewissenslehre des Walter von Brügge O. F. M. und die Entwicklung der Gewissenslehre in der Hochscholastik (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Band XXXVI, Heft 5-6). — Münster, Aschendorff. 1941. XII-228 SS.

Forschungen über das Gewissen haben aktuelles Interesse, da die herkömmliche Lehre vielen nicht genügt. Verf. bemerkt mit Recht, daß hier

nicht abfällige Urteile über die Scholastik nützen, sondern vertieftes Studium derselben. Er beweist das an Walter von Brügge. Nach einem interessanten Lebensabriß dieses heiligmäßigen Bischofs von Poitiers, folgt ein Bericht über seine Werke. Von den 34 Quaestiones disputatae handeln 13 über das Gewissen. Darauf gründet Verf. seine Studie. Als Franziskaner stand Walter unter dem Einfluß Bonaventuras; er folgte jedoch auch andern Meinungen, wo diese ihm besser begründet scheinen.

In dem Überblick über die Vorgeschichte der Gewissenslehre kommt die Stelle des Hieronymuskommentars zu Ezechiel l. 1, c. 1, zur Sprache, die die Worte synteresis und conscientia enthält. Aus den daran anknüpfenden Erklärungen ergaben sich zwei Richtungen: die voluntaristische Bonaventuras, der unter conscientia die gesamte Verstandesausstattung, die zum praktischen sittlichen Urteil führt, zusammenfaßt, der Synteresis die Anlage des Willens auf das Gute zuweist; sodann die intellektualistische des Thomas, bei dem Synteresis gleich ist dem Habitus der obersten Grundsätze des sittlichen Handelns, conscientia das entscheidende Urteil in dieser Ordnung besagt. Verf. sieht Walters Bedeutung darin, daß er das Gute der beiden Auffassungen zu vereinen sucht. Er nimmt nämlich conscientia wie Thomas, läßt jedoch aus den wiederholten Akten einen besondern Habitus entstehen, der dienen könnte zur Erklärung der heute viel besprochenen Gewissensbildung. Verf. muß aber zugestehen, daß Walter seinen Conscientiabegriff später erweiterte, ja, er glaubt, er habe ihn einmal fast seines Begriffes entleert (S. 216). Die Synteresisauffassung des Thomas sucht Walter zu erweitern, indem er eine inclinatio damit verbinden und so das affektive Element des Gewissens, das die Franziskaner so stark betonten, wieder aufnimmt.

In der ethischen Bewertung des Gewissens weicht Walter insofern von Thomas ab, als dieser im Gewissen den Verkünder einer Verpflichtung sieht. Walter will in ihm eine eigene ethische Norm erblicken. In den Untersuchungen über Gewissensirrtum und Stellung des Gewissens zum Gehorsam folgt Walter nicht den von Thomas gewiesenen Richtlinien, sondern fällt in die alten Auffassungen und damit in uns befremdende, rigoristische Folgerungen zurück.

Die Bedeutung Walters liegt in seinem Ringen um einen vollen, aller Erfahrung gerecht werdenden Begriff des Gewissens. Er erkennt das Gute in der Lehre des hl. Thomas an, hält diese aber für zu intellektualistisch, weil er sie nicht im Zusammenhang des gesamten thomistischen Systems betrachtet. Wie er diesem Mangel abzuhelfen suchte durch Zuziehung der affektiven Elemente der franziskanischen Auffassung, so könnte man, streng im Rahmen der thomistischen Lehre bleibend, diesem auch abhelfen durch Betonung der Verbindung, die zwischen dem Gewissen und der natürlichen Anlage des Willens zum Guten besteht.

Das Werk ist auf jeden Fall ein beachtenswerter Beitrag zur Gewissenslehre. Seine Lesung wäre jedoch angenehmer, wenn manches knapper und präziser gefaßt und die einzelnen Autoren, die zur Besprechung kommen, in getrennten Abschnitten wären behandelt worden.

Trills. *H. Wilms* O. P.

H. Hering O.P. : De justitia legali. — Friburgi Helv., Paulusdruckerei. 1944. 68 p.

Das schmucke, schlanke Heft handelt von der justitia legalis in ihrer Beziehung zur justitia commutativa und distributiva. Zu Eingang der knappen Abhandlung wird der Eindruck erweckt, als handele es sich bloß um die verschiedenartige Einteilung der Gerechtigkeit, ja um die Stellung des Wörtchens cardinalis in dem Schema. Dem ist jedoch nicht so, denn Verf. müht sich, die Auffassung, die Aristoteles vom Wesen der justitia legalis hatte, herauszustellen, wobei er jedoch über die Kürze und Unbestimmtheit mancher Texte klagen muß. Thomas folgt streng dem Griechen, und wenn seine Darlegung auch weiter ist, auch bei ihm ist es nicht immer leicht, den Sinn der justitia legalis eindeutig zu bestimmen. Kein Wunder, daß sich verschiedene Auffassungen bildeten. An der Aufstellung, die im 16. Jahrhundert aufkam, die dann von den großen Jesuiten Gregorius de Valentia und Suarez und von den strengen Thomisten Báñez, Johannes a S. Thoma und Billuart gehalten wurde und durch die Salmanticenses Morales und den hl. Alfons in die praktische Moral überging, so daß sie dort heute allgemein vertreten wird, braucht nicht mangelhafte Thomaskenntnis schuld zu sein ; es kann auch eine andere, nicht weniger berechtigte Auffassung der justitia legalis vorliegen ; denn die Annahme, daß Thomas in einer solch nebensächlichen Frage das letzte Wort gesprochen habe, werden doch gewiß viele nicht zugeben. Das Verdienst der mit offenbarer Begeisterung geschriebenen Arbeit liegt darin, daß die Anschauung, die Thomas in treuer Gefolgschaft des Aristoteles von der justitia legalis vertritt, klar herausgearbeitet ist. Ob die zweimal ausgesprochene Mahnung, die Herren Professoren der praktischen Moral möchten ihre Lehrbücher daraufhin einer Korrektur unterziehen, Erfolg haben wird, ist abzuwarten.

Trills. *H. Wilms* O. P.

P. Hirt : Das Wesen der Liebe. — Immensee, Calendaria. 1943. xvi-248 SS.

Verfasser bestimmt seiner Arbeit als Ziel « die metaphysische Wesensaufhellung der Liebe ». Dafür will er ihrem Ursprung im Sein sorgfältig nachgehen, um dann zum letzten Sinn ihrer Rechtfertigung aus der metaphysischen Wesensschau vorzustoßen. Er hebt ihre Bedeutung mit den Worten hervor S. x : « Es handelt sich hier um das letzte Wort der dynamischen Metaphysik des Seins, nämlich der fortschreitenden Seinsteilhabe um der tiefsten Erfüllung der Dinge willen und zugleich um die Frage nach dem metaphysischen Warum der Integrationstendenz aller Dinge ». Er grenzt das Thema ab in der Erklärung, daß die Liebe als Gegenstand der bestimmten Einzelerfahrung außerhalb des Untersuchungsbereiches liege. Bei der natürlichen oder sinnlichen Liebe komme nur die artliche Seinsweise in Betracht, nicht die Erscheinungsform im täglichen Leben. Bei der menschlichen Liebe bleiben unberücksichtigt Dauer, Innigkeit und Tiefe der Verwurzelung im Träger, Festgefügtheit und sachliche Ausdehnungsmöglichkeit. Somit seien ausgeschlossen alle Probleme rein phänomeno-

logischer, psychologischer, ethischer, religiöser, kultureller und historisch-empirischer Natur (S. XII). Die Schrift umfaßt 3 Teile, deren erster wieder in 3 Kapitel zerfällt, von denen das erste handelt über Wesen und Formen der Liebe. Da wird, nachdem Wortbedeutung und Wortgebrauch dargelegt sind, versucht, den Begriff der Liebe aus dem Objekt und der Subjektbezogenheit herauszuarbeiten, wobei der Formalgrund und der Formalgegenstand besonders herausgestellt werden. Hier kommen auch die Wesenseigentümlichkeiten der Liebe zur Sprache: Eins-, Ziel- und Ganzheitsbewegung. Abschließend wird ein Bild von der Liebe im Weltall entworfen. Kapitel 2 behandelt als Formen der Liebe die natürliche, die sinnliche und die geistige. Letztere wird speziell betrachtet als physische Liebe oder Liebe zu den Dingen und als ekstatische Liebe oder solche zu Personen. Der erstern eignet Relativitäts-, Immanenz- und Eigennützigkeitscharakter. Letztere ist ausgezeichnet durch Transzendenz-, Absolutheits- und Geschenkcharakter. Kapitel 3 bietet den Hervorgang der Liebe im Geiste, wobei das Verhältnis von Fremdliebe und Selbstliebe zur Sprache kommt. Der 2. Teil behandelt im 1. Kapitel die subjektiven Ursachen der Liebe, wo der Nachdruck liegt auf dem reinen Wertwillen als menschlicher Naturanlage. Das 2. Kapitel handelt von den objektiven Ursachen, wo die Ähnlichkeit in ihrem Wesen und ihren Formen dargelegt wird. Der 3. Teil spricht von Sinn und Aufgabe der Liebe in der Schöpfung.

V. hat wahr gemacht, was er in der Einleitung sagt: «Die hingebungsvoll aufgeschlossene Versenkung in die unendliche Verflochtenheit eines so weltumspannenden schwierigen Problems wie die Liebe verlangt vom fragenden Geiste im hohen Maße die Liebe» (S. VII). Das Buch ist mit Liebe geschrieben. Das ist sein Vorzug; es verleiht der Arbeit Schwung und Begeisterung; es ist aber auch sein Nachteil, denn die Klarheit der nüchtern, wissenschaftlichen Darlegung, die präzise Fassung des Ausdrucks, leiden darunter. Man möchte manche Sätze beanstanden und läßt sie doch wieder durchgehen, weil sie zum Ganzen passen. Zwei Ergebnisse seiner Forschung glaubt Verf. buchen zu können; erstens, die Selbstlosigkeit der Freundesliebe aufgehellt zu haben. Was Aristoteles nicht gelang, weil er sich einseitig an eine größenartige Gleichheit hielt, was Plato nicht vermochte, weil er bloß mit der Teilhabe arbeitete, das soll die Verbindung beider Elemente ermöglichen, den Einblick in die volle Selbstlosigkeit. Hier mag wohl der eine oder andere Aristoteles- und Platoforscher Einspruch erheben. Und vielen wird die Erklärung der selbstlosen Freundesliebe aus dem höheren Ich als Formganzheit, die unstofflicher, geistiger und darum gottähnlicher als die vereinzelte Teilhabe, wie sie in den Personen der Freunde verwirklicht ist, aus dem Ideal-Ich als Gemeingut der Freundschaft (S. 117) als zu gesucht und geklügelt erscheinen, um eine so alltägliche Erscheinung, wie die selbstlose Liebe ist, aufzuhellen. Das zweite Ergebnis ist die Schilderung des Kreislaufes der Liebe. Dabei entfaltete Verf. seine poetische Darstellungskraft, wo er schreibt (S. 231), daß das Hervortreten der göttlichen Liebe Offenbarung der göttlichen Wesensherrlichkeit im farbenreichen Abglanz der geschaffenen Dinge bedeute, daß alle Dinge als Wertträger gleichsam zahllose Fragmente der göttlichen Wesensgüte seien, und die geschaffene

Welt zeitliches Antlitz des ewigen, inneren Antlitzes Gottes wäre. Das Gute als solches im Vollkommenen und Schönen ist Urgrund der Liebe in absteigender Linie. Das Wertbedürftige, Wertoffene, Unvollkommene ist Grund der aufsteigenden Liebesbewegung, deren Ziel Wiedervereinigung der geschaffenen Wertteilhabeformen mit dem göttlichen Urlicht vermittels des geschaffenen Erkenntnislichtes. Dieser Gedanke ist schön ; aber mit dem Erkanntwerden durch den Menschen ist nicht die Bedeutung der Dinge für den Kreislauf der Liebe erschöpft, denn sie sollen dem Menschen in erster Linie dienen, in geordneter Selbstliebe sein Leben zu erhalten, sodann in Nächstenliebe die Werke der Barmherzigkeit zu üben.

Trills. *H. Wilms* O. P.

A. de Quervain : Die Heiligung. Ethik. Erster Teil. — Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag. 1942. 471 SS.

Das Buch ist nach Angabe des Verf. entstanden aus Vorlesungen an der Universität Basel und an der theologischen Schule in Elberfeld. Es will dem, der nach dem Gesetze Gottes, den Geboten fragt, der nachdenkt über ethische Fragen, über unsere Heiligung, die Antwort aus der Heiligen Schrift geben. Insofern will es eine theologische Ethik sein. Da aber die Schrift nicht immer klar und genau auf jede Frage antwortet, da zudem Verschiedene sie verschieden auslegen, so ist Verf. genötigt, Autoritäten heranzuziehen. Das sind für ihn, den Protestanten, die Reformatoren, und da er strenggläubiger Reformierter der bekennenden Kirche ist, hauptsächlich Calvin. Doch wird auch Luther sehr oft und ausgiebig zitiert. Von den spätern Evangelischen erfreut sich Fr. H. Kohlbrügge einer Bevorzugung. Der hl. Augustinus kommt auch zu Wort. Thomas wird verschiedene Male angeführt. Von neuern katholischen Schriftstellern sind erwähnt Jacques Maritain, P. Lagrange, P. Gardeil, P. Allo, Erwin Roderich. Dabei will Verf. sorgfältig vermeiden, sich von einer wissenschaftlichen Spekulation oder einer Weltanschauung beeinflussen zu lassen. Das gilt ihm als Zerstörung der theologischen Ethik.

Das Buch zerfällt in vier an Ausdehnung sehr verschiedene Teile. Der erste handelt von der Heiligung in Christus, und zwar zuerst von der Begründung des christlichen Lebens in dem prophetischen, priesterlichen und königlichen Amte des Christen ; sodann vom Heiligen Geiste, der die Heiligung des Menschen bewirkt. Der zweite Teil handelt vom Leben des Christen im Zeichen von Kreuz und Auferstehung, und zwar zuerst vom Freisein von der Herrschaft der Sünde, und von dem neuen Leben ; dann vom Wandel nach dem Geist in Freiheit, Hoffnung, in Anfechtung und Leiden. Letzteres wird in 11 Abschnitten des näheren erläutert. Der dritte Teil befaßt sich mit dem Gesetze Gottes, und zwar zuerst mit dem Verhältnis von Evangelium und Gesetz ; sodann mit der dreifachen Gabe der Gebote. Der vierte und ausgedehnteste Teil erklärt in 8 Abschnitten, die wieder in mehrere Unterabteilungen zerfallen, die Gebote. Verf. folgt der Philonischen Einteilung, wonach das erste Gebot der Augustinischen Zählung

in zwei zerfällt ; dafür die beiden letzten dieser Zählung als eins genommen werden. Gebot zwei und zehn der Philonischen Zählung sind nicht behandelt.

Das Buch enthält viele schöne Stellen, die der Katholik nur freudig begrüßen und unterstreichen kann. Und doch ist es in bewußtem Gegensatz geschrieben zum römischen Katholizismus und zu den verschiedenen Bewegungen im modernen Protestantismus. Darauf wird des öftern klar hingewiesen. Dem Katholizismus wird dabei vorgeworfen, er stütze sich nicht auf die Schrift allein, sondern auch auf Natur und Vernunft, in letzter Linie auf den Papst. Die neuern protestantischen Richtungen werden getadelt, weil sie in irgend einer Weltanschauung gründeten. Bei all dem käme Christus zu kurz. Verf. sieht nicht, daß die Offenbarung, die nicht bloß in der Schrift, sondern auch in der Überlieferung enthalten ist, die Vernunft voraussetzt ; sie wendet sich ja an vernünftige Menschen. Er beachtet nicht, daß die Gnade die verwundete Natur heilt, vervollkommnet und in die übernatürliche Ordnung erhebt. Zudem ist Verf. selbst offenbar in einer Weltanschauung befangen, und zwar in der Calvins, bei dem die Natur total verdorben ist und die Schrift allein entscheiden soll. Praktisch entschied damals Calvins Auffassung von der Schrift, und sie entscheidet auch in diesem Buch. Das ist offenbar an dem Begriff der Heiligung. Während nach der Schrift, der Überlieferung, den Vätern und den Konzilien die Heiligung geschieht durch Eingießung der heiligmachenden Gnade, die die Tilgung der Sünde bewirkt und den Menschen vor Gott heilig und gerecht macht, hören wir vom Verf., daß die Rechtfertigung, die Heiligung des Menschen die ihm zugerechnete Gerechtigkeit Christi sei (60) ; daß diesem bestimmten Menschen die Gnade Christi zugesprochen, daß er ganz, wie er leibt und lebt, in die Gnade Christi hineingestellt werde (232) ; daß er darin trotz seiner Sünden, in seinen Sünden Gott wert sei (139). Die volle Heiligung ist ihm ein Stand (12), wo sich zur zugerechneten Gerechtigkeit das entsprechende Tun des Menschen, das Leben im Dienste der Gerechtigkeit (107) gesellt. Von diesem Tun spricht auch die katholische Lehre ; es ist ihr ein freies Handeln des Menschen, das aus seinen natürlich guten Fähigkeiten in Verbindung mit der Gnade und den eingegossenen Tugenden hervorgeht und zu dem die aktuelle Gnade erleuchtend, antreibend und begleitend mitwirkt. Beim Verf. ist dies Tun ein Bekennen des Namens Gottes, ein Lobpreis der Gnade Christi (34). Das darf uns nicht wundern, denn er dehnt es auf die gesamte Betätigung aus, so daß es unser : « Alles meinem Gott zu Ehren » darstellt. Allein er nennt es einmal ein Wunder der Gnade (220) ; dann betont er anderseits, daß es keine eigene Güte habe (115) ; ja, es soll kein Zusammenwirken von Menschengeist und Heiligem Geiste sein (38). Das kann doch nur soviel heißen, daß der Mensch sich entweder rein passiv unter dem Wirken des Heiligen Geistes verhalte, oder daß das schlechte Tun des Menschen vom guten Handeln des Heiligen Geistes verdeckt und umkleidet werde. Diese zwei calvinischen Ideen von der Heiligung und dem Bekennen = Preisen durchziehen das ganze Buch und machen es trotz der oben erwähnten vielen, schönen Stellen für den Katholiken unbrauchbar.

Trills. *H. Wilms* O. P.

Dogmatik.

A. M. Horváth O. P.: Der thomistische Gottesbegriff. — Freiburg i. d. Schweiz, Verlag des « Divus Thomas ». 1941. 180 SS. und 4 Tafeln.

Wie Verf. in der Einleitung sagt, war bei Abfassung dieser Abhandlungen, die zum großen Teil zuerst im Divus Thomas 1940 erschienen, der Gesichtspunkt maßgebend, den Erkenntnisgrund der thomistischen Theologie nach seiner vollen Bedeutung und Tragweite herauszustellen. Diesen allumfassenden Erkenntnisgrund findet er in dem Gottesbegriff. Ja, er schreibt S. 19: « Ohne die Einsicht in die Stellung des Gottesbegriffes in der Theologie des hl. Thomas ist dieselbe nur stückweise verständlich. » Die vielen Mißverständnisse hinsichtlich der Gedanken des Aquinaten führt er auf das Nichtbeachten dieser Zentralstellung des Gottesbegriffes zurück. Damit wird nicht die Möglichkeit einer christozentrischen Theologie in Frage gestellt, noch die Bedeutung einer Sakramenten- oder eschatologischen Theologie bestritten. Weil jedoch die Eignung und Fruchtbarkeit zu einer wissenschaftlichen Analyse und Zergliederung sich nirgends so allumfassend findet wie im Gottesbegriff, deshalb wählte Thomas ihn zum Mittelpunkt seiner Synthese.

Die Bildung des Gottesbegriffes ist für Thomas eine künstlerische Tätigkeit, bei der er alle Züge aus den Gegebenheiten der Sinnenwelt nimmt (via causalitatis) und durch die negative Abstraktion (via negationis) zunächst künstlerisch, dann durch Bejahung (via eminentiae) gotteswürdig gestaltet. Da es sich hier nicht um den natürlichen, sondern um den geoffenbarten Gottesbegriff handelt, nimmt Thomas aus den zerstreuten Angaben der Offenbarung alle Züge, die die natürliche Erkenntnis nicht bietet, oder die zur Bekräftigung solcher Ergebnisse dienen. So ersteht im Gottesbegriff ein Kunstwerk vor uns, in dem das ganze Können und Vermögen der menschlichen Leistungsfähigkeit zum Ausdruck gelangt. Thomas geht dabei vor wie bei der Bildung eines natürlichen Begriffes. Als Resultat der Gottesbeweise erhielt er den Begriff eines transzendenten, überweltlichen Seins, das nicht bloß möglich, sondern wirklich ist. Diesen verschwommenen, scheinbar leeren Begriff füllt er in 233 Artikeln aus, indem er die Eigenschaften Gottes — es werden proprietates in sensu latissimo, in sensu lato und in sensu stricto unterschieden — alle an Hand der Schöpfung und Offenbarung aufweist und gleichsam in den noch bestimmbaren Begriff hineinstellt. In einer eigenen Tafel macht Verf. dies seinen Lesern anschaulich, nachdem er sich auf 90 Seiten um die wissenschaftliche Erklärung gemüht hat. Nachdem so die Synthese beendet ist, geht Verf. im zweiten Teil zur Analyse über und zeigt die Bedeutung des Gottesbegriffes als Erkenntnisgrund der Hervorgänge (ex quo omnia), der Sittenlehre (in quo omnia) und der Begnadigung (per quem omnia). Besonderes Licht fällt dadurch auf die verschiedenartige Bedeutung der Gottesbeweise für die Theodizee und die Theologie; es ist damit auch gerechtfertigt die Aufnahme der naturwissenschaftlichen, philosophischen und juristischen Partien, die von vielen als Fremdkörper in der Summa

empfunden werden. Durch die Zentralstellung des Gottesbegriffes wird erst der Charakter der Theologie als Weisheit klar. Ein sehr schönes Kapitel behandelt die einzelnen Arten der Theologie in ihrem Verhältnis zum Gottesbegriff ; darin sei noch besonders auf die Ausführungen über die Theologia perennis hingewiesen.

Die Schrift ist eine reife Frucht magistraler Gelehrsamkeit ; sie bietet Erleichterung und weckt Begeisterung für das Studium des hl. Thomas. Freilich, die Lesung der Schrift selbst ist nicht immer leicht ; das liegt teilweise am Stoff, das liegt aber auch an der Ausdrucksweise des gelehrten und verehrten Verfassers.

H. Wilms O. P.

Bayerschmidt P. : Die Seins- und Formmethaphysik des Heinrich von Gent in ihrer Anwendung auf die Christologie. Eine Philosophie- und Dogmengeschichtliche Studie. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Band XXXVI, Heft 3-4.) — Münster, Aschendorff. 1941. XVI-347 SS.

Nachdem die sagenumwobene Persönlichkeit des Heinrich von Gent durch Ehrle und Delahaye ihres phantastischen Schmuckes entkleidet und in ihrer nüchternen Wirklichkeit uns gezeigt wurde, nachdem Glorieux in seinem Répertoire des maîtres en théologie de Paris dessen Werke übersichtlich zusammengestellt hat, verbleibt der Forschung nur noch, die Lehre zu untersuchen. Wie Jean Paulus sich der Philosophie des Genter Meisters zugewandt hat, so Bayerschmidt auf Anregung Grabmanns der Theologie. Er legt in dieser Schrift einen Teil seiner Forschungen vor, von dem er glaubt, daß er allgemeines Interesse finden werde. Das gilt gewiß von allen, die sich eingehender mit der scholastischen Theologie beschäftigen. Heinrich wird uns in § 2 vorgeführt als Scholastiker, der, von der Einheit zwischen Philosophie und Theologie überzeugt, bestrebt war, mit Hilfe der letztern die Wahrheiten des Glaubens zu beleuchten. Er hat leider seine Anschauungen nicht in einem systematischen Werk zusammengefaßt, sondern nur versucht, durch Einzelforschungen die von Bonaventura und Thomas vorgezeichneten Linien in bestimmten Richtungen nachzuprüfen, zu korrigieren oder weiterzuführen. Er hat 15 Quodlibeta, worin er zu solchen Fragen, nachdem sie in öffentlicher Disputation behandelt worden waren, abschließend Stellung nimmt, hinterlassen. Diese 15 Quodlibeta lassen sich der Zeit nach ziemlich genau bestimmen und verteilen sich auf die 17 Jahre, die Heinrich als Professor der Theologie in Paris lehrte. Sie gewähren Einblick in die Geisteskämpfe jener Zeit. Darin nimmt Heinrich Stellung zu den Anschauungen seiner Vorgänger und setzt sich mit seinen Zeitgenossen auseinander.

Verf. bietet auf Grund dieser Quodlibeta nicht bloß eine systematische Darstellung der Lehre des Doctor solemnis, er zeigt auch das historische Werden ; er bringt jeweils kurz die Vorgeschichte des Problems, wie dies sich findet bei Alexander von Hales, Bonaventura, Albert und Thomas ; er berücksichtigt die Zeitgenossen : Ägidius von Rom und Gottfried von Fontaines ; desgleichen zeigt er die Kritik, die die Franziskaner von Richard

von Mediavilla bis Duns Skotus, die Dominikaner von Robert von Colletorto bis Herveus Natalis daran übten.

Bei Untersuchung der Frage nach dem Sein in Christus wird Albert vorgeführt als der, der das Problem aufrollte, Thomas als der, der die erste geniale Lösung gab, insofern er unterschied zwischen dem esse suppositi, dem eigentlichen existere, und dem esse quo, dem uneigentlichen Sein der Natur. Ersteres ist in Christus nur eins, das andere ist zweifach. Damit war das Problem nicht abgetan, sondern erst recht in den Mittelpunkt der Forschung gerückt. Wie Ägidius von Rom und Gottfried von Fontaines, so versuchte sich auch Heinrich daran. Im Gegensatz zu Thomas läßt er Wesenheit und Dasein nicht reell, sondern nur intentional verschieden sein. Dann unterscheidet er ein dreifaches esse : das esse essentiae, das esse existentiae und das esse subsistentiae (S. 69). Dazu bemerkt Verf. (S. 76) : « Das war eine nicht hoch genug zu schätzende geistige Tat. » In der Anwendung auf Christus kommt Heinrich nach kurzer Schwankung zu dem abschließenden Resultat : « daß in ihm zwei esse essentiae simpliciter sind, nämlich das Sein der Wesenheit der menschlichen und der göttlichen Natur. Weiterhin sind in Christus auch zwei esse existentiae simpliciter, nämlich das Sein der Existenz der menschlichen und der göttlichen Natur. In Christus ist ein einziges esse subsistentiae, welches das göttliche Suppositum darbietet. Dieses esse subsistentiae ist jedoch kein absolutes, sondern ein respektives, ein esse ad aliquid » (95). Mit dem esse ad aliquid hatte Heinrich kein Glück ; da folgte ihm niemand. Die Dreiteilung des esse fand jedoch vielfach Annahme, desgleichen erfreute sich die Aufstellung des esse creatum neben dem esse increatum lange Zeit großer Sympathie. Erst Capreolus arbeitete die streng thomistische Auffassung wieder heraus und drängte damit Heinrichs Anschauung zurück. Verf. macht darauf aufmerksam, daß es sich in diesem Streit oft nicht um wirkliche Gegensätze handelte, sondern um verschiedenartige Betrachtung der vielen Seiten eines unerforschlichen Geheimnisses.

Eng verbunden mit der Frage nach dem Sein in Christus ist die Frage nach der Form, denn diese gibt das Sein. Bezüglich der Form hatte Thomas, den aristotelischen Gedanken von der Einheit konsequent durchführend, gelehrt, daß in jedem Ding nicht mehr als eine substanzielle Form sei. Auf Christus angewandt, besagte das, daß die Seele Christi die einzige Wesensform der angenommenen Menschheit wäre. Daraus ergab sich die Frage, ob dann der Körper Christi im Leben und im Tode derselbe sei. Thomas antwortete darauf, daß zwar eine Artverschiedenheit vorliege, daß diese jedoch von der numerischen Einheit des Suppositums aufgewogen werde, so daß man sagen könne, es sei derselbe Leib Christi. Dagegen erhob sich alsbald großer Widerspruch. Heinrich fand drei Meinungen vor : eine von der Mehrheit der Formen, eine andere von der Materie ohne Form. Beide glaubten, die Univozität des Leibes Christi retten zu können. Die dritte hält an der Einheit der Form fest, gibt damit die Univozität auf und begnügt sich mit der numerischen Einheit (198). Heinrich hält die Formeinheit in allen Dingen fest ; beim Menschen aber nimmt er, weil die Seele geschaffen wird, eine Form der Körperlichkeit an als Unterlage der Seele. Dadurch

glaubte er, die Univozität retten zu können. Er sucht seine Ansicht philosophisch zu unterbauen und theologisch zu begründen. Dabei benutzt er einen Vergleich des Hugo von St. Victor, daß nämlich, wie die beiden Naturen in Christus in der Person der einen von diesen, der göttlichen, substanziell geeint sind, so auch im Menschen die beiden Naturen, Fleisch und Seele, in der personalen Einheit, die vorzüglicher von der Seele stammt, vereint seien (215). Heinrich nahm auch hier wieder eine vermittelnde Stellung ein ; er kam der Mehrheitsthese durch Annahme der forma corporeitatis entgegen ; er gab der Einheitstheorie zu, daß an und für sich eine Auflösung bis zur ersten Materie hätte eintreten müssen. Er fordert für das Verbleiben der forma corporeitatis ein wunderbares Eingreifen Gottes. In dieser Frage zensurierten die englischen Bischöfe verschiedene Sätze, wodurch auch Heinrich in seiner Mittelstellung getroffen schien. Er rettete sich durch die Erklärung, daß die Zensur nur der Einheit der Form gelte. Heinrich hatte mit seiner Lehre insofern Erfolg, als die Franziskaner sich in der Folge gewöhnlich mit der forma corporeitatis begnügten. Die Notwendigkeit eines Wunders für deren Verbleib lehnten sie jedoch ab. Die Thomisten wollten von der von Heinrich postulierten Form nichts wissen, wenn auch Robert von Colletorto mit Rücksicht auf die englischen Artikel von einer forma partis spricht. Seit Bernard von Auvergne fand die forma cadaveris bei ihnen immer mehr Anklang. Von einem nennenswerten Erfolg kann auch in dieser Frage, was Heinrich angeht, nicht gesprochen werden. Trotzdem folgt der Leser gern Verf. bei seinen gründlichen und klaren Darlegungen und versteht es auch, wenn Heinrich abschließend von ihm gewürdigt wird als selbständiger Denker und großer Theologe, der bewandert war in den Schriften der Väter und den Werken der alten Philosophen, der vertraut war mit den wissenschaftlichen Strömungen seiner Tage, der sich zu einer selbständigen Auffassung durchrang und den Mut hatte, dabei zu beharren, auch wo er die « positiones solemniores und communiores geschlossener Phalanx » gegen sich sah. Wenn dies Lob hie und da auch vielleicht etwas voll ertönt — es zeugt vielleicht für den historischen Sinn Heinrichs, wenn er dem Aristoteles des Averroës den Vorzug vor dem des Thomas gibt ; für seine philosophische Begabung zeugt es nicht. Das esse ad aliud war auch gewiß eine kleine Schwäche des « großen Theologen » — wenn also das Lob hie und da auch etwas voll ertönt, so möge man bedenken, daß es geschrieben ist von einem Forscher, der sich in jahrelanger Arbeit mühte mit diesen gewiß nicht leichten Problemen, und der in Heinrich einen erhabenen und seltenen Geist, getragen von lauterer Klarheit, erkannte. Unter diesem Gesichtspunkte hätte die Arbeit noch weiter für das persönliche Bild des Menschen Heinrich ausgenützt werden können. Es berührt sehr sympathisch, daß er in seinem Edelmut keinen Gegner schmäht, daß er in Freimut sich seine eigne Meinung bildet, und daß er in seiner Demut die Anschauungen aller, sowohl der Alten wie der Neuern, berücksichtigt und allen in einer vermittelnden Stellung gerecht zu werden sucht. Dabei mußte er freilich die traurige Erfahrung machen, daß der Satz : « In medio tutissimus ibis » Ausnahmen zuläßt. Er fand überall Widerspruch und blieb im Leben und Lehre ein Einsamer.

H. Wilms O. P.

Anwendung des Naturrechts auf individuellem Gebiete

Von G. M. MANSER O. P.

(Fortsetzung)

Artikel 6

Die Sklaverei

Die persönliche Freiheit gehört zur Königskrone des Menschen. Weil Gott ihn von Ewigkeit her als vernünftig-freies Wesen gedacht, schuf er ihn in der Zeit nach seinem Urbilde : als *Mitherrscher* der sichtbaren Welt. Die älteste Urkunde des menschlichen Herrscheradels liegt in jenen Worten der Genesis : « Lasset uns den Menschen machen nach unserem Bild und Gleichnisse, der da herrsche über die Fische des Meeres und das Geflügel des Himmels und die Tiere und über die ganze Erde und alles Gewürme, das sich regt auf Erden. »[1] Der Psalmist hat diesen Herrscheradel besungen mit den Worten : « Du hast ihn nur wenig unter die Engel erniedrigt, mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt und ihn gesetzt über die Werke deiner Hände. »[2] Nichts widerspricht diesem herrlichen Herrscheradel gröber und direkter als die *Sklaverei*.

Legen wir, der Klarheit halber, zuerst den *Begriff* der Sklaverei fest, dann die Stellung, die ihr gegenüber *Heidentum* und *Christentum* und das *Völkerrecht* einnahmen, um dann die naturrechtliche Verworfenheit derselben nach *Thomas von Aquin* kurz zu skizzieren.

1. Begriff der Sklaverei

Zwei Dinge sind dem Menschen naturgemäß, und ein drittes ist ihm naturwidrig. « Herrschen » und « Gehorchen », also Dienen sind ihm naturgemäß, Sklaverei aber ist ihm naturwidrig. Ohne die beiden ersteren gäbe es keine Obern und Untergebenen, keine Ehe, keine

[1] Gen. I 26. [2] Ps. 8, 6-8.

Familie, keinen Staat. Die Sklaverei ruiniert alle drei: die Ehe, die Familie und den Staat. Wer diese Grundwahrheiten leugnet, widerspricht dem *Naturrechte.* Warum? Wer seine innerste Natur frägt, steht einer doppelten Reihe von Tatsachen gegenüber; es gibt eine doppelte Sphäre im Innersten eines jeden Menschen: die eine dieser Sphären betrifft sein eigenes Sein und daher seine Seele, seinen Leib als Mitkonstituenten, also seine *Natur* oder Wesenheit und damit seine Tätigkeitsprinzipien und sein Ziel. Alles das ist ihm von einem anderen gegeben, kann er nicht ändern. Hier muß er also gehorchen, dienen, kann er nicht herrschen. Das ist die *eine* naturgegebene Sphäre. Daher ist er nicht ein absoluter Herrscher wie Gott. Dagegen herrscht er über den *Gebrauch* der Fähigkeiten und Tätigkeiten, und hier liegt die zweite naturmäßig gegebene Sphäre. Über allem aber steht die *Person,* die als höchste Trägerin alles Seins, aller Fähigkeiten und Tätigkeiten, kraft ihrer rationalen Natur, Subjekt aller Rechte und Pflichten und daher sui iuris ist[1]. Wer immer also die Person eines Menschen unterjocht, vergewaltigt den *Menschen als solchen* und ist der Tyrann des menschlichen Herrscheradels. Damit haben wir die Unterlage für den Begriff der Sklaverei.

Historisch unterschied man eine doppelte Sklaverei: Sklaverei im strengen und in einem weiteren Sinne[2].

a) Die Sklaverei im **strengen Sinne:** Sie legte die eiserne Herrscherhand auf die *Person* der Mitmenschen und damit auf den Menschen als *solchen* und folglich den *Ganzmenschen,* den sie mit Seele und Leib, Natur und Ziel als Eigentum und beliebigen *Handelsartikel* betrachtet. Hier vindizierte sich der Sklavenhändler das Recht auf Sein, Leben und Tod des Sklaven. Das war die Sklaverei des alten Heidentums, wie der Griechen, Römer und anderer Völker. Sie war die grauenhafte *Völkergeißel!*

b) Die Sklaverei im **weiteren Sinne,** wie die Leibeigenschaft, suchte die wesentlichen Menschenrechte des Menschen zu wahren. Aber als Ersatz für den Lebensunterhalt gehörte die ganz äußere Nutztätigkeit des Sklaven dem Sklavenbesitzer, sei es infolge *freiwilliger Abmachung,*

[1] I 29, 1.

[2] II-II 104, 5, 6 ad 1; *Soto,* De iust et iure, l. IV q. 2 a. 2; *Gredt,* Eth. spec. p. II c. 2 (991); *Zigliara,* Ius. nat. l. II c. 1 a. 7 (48); *F. Keller,* « Sklaverei », Lexikon für Theologie und Kirche.

oder eines *Deliktes*, oder des *Sklavenkaufes*, oder des *Kriegsrechtes*, oder auch der *Geburt*. An sich lag in dieser Sklaverei weder ein Vergehen gegen das Naturrecht, noch gegen das göttliche Gebot. An sich ist die Arbeit für den Lebensunterhalt da und daher auch *käuflich* und *verkäuflich*, wie jedes Dienstverhältnis beweist. A fortiori kann die Frucht der Arbeit auch freiwillig-bleibend abgetreten werden. Infolge *Verbrechens* kann, wie jedermann weiß, der Mensch auch lebenslänglich jeder äußeren Freiheit und jedes Verdienstes beraubt werden. Nach dem alten *Kriegsrecht* war der Besiegte sogar völliges Eigentum des Siegers. Das war naturrechtlich ungerecht und wurde später völkerrechtlich verneint. Aber das Recht auf die Arbeit und den Dienst des Besiegten könnte naturrechtlich kaum bestritten werden. Etwelche Schwierigkeiten bereitet die *Geburt* als Titel der Leibeigenschaft. Aber deshalb ist die Leibeigenschaft im Prinzip sicher nicht strittig, da sie andere Titel für sich hat. Auch das *göttliche Recht* hat die Sklaverei im weiteren Sinne nie an sich verboten. Redet nicht gerade Moses von « *hausgeborenen* » Knechten, die nirgends verboten werden [1]. Also galt da sogar die Geburt als Erwerbstitel von Sklaven. Auch das Neue Testament schaffte die Knechtschaft nicht absolut ab, mahnt sogar die Knechte, treu den Herren zu dienen, selbst wenn letztere übelgesinnt sind [2].

Trotz all dem Gesagten, war sicher auch die Sklaverei im weiteren Sinne nie ein *Idealzustand* der sozialen Ordnung. Die lebenslängliche Brotabhängigkeit von einem anderen, oft Launenhaften und Rücksichtslosen, Geizigen, war gewiß nichts Leichtes und Erhabenes! Die Gefahr der Ausbeutung, der Übergriffe auf Wesensrechte, der Bedrükkung der Schwachen, Wehrlosen, Leidenden, lag nahe genug. Auch die gemäßigte Sklaverei galt daher im Christentum stets als eine Folge der Sünde, als eine Folge eines gewissen wirtschaftlichen Zwanges, den man zu heben jahrhundertelang bestrebt war. Der Urzustand des geschaffenen Menschen hatte, das sahen sogar Heiden ein, mit ihr nichts zu tun [3]. Sie gehörte nicht zum eigentlichen Naturrechte, sondern zum alten Ius gentium, das die Tatsache des gefallenen und daher verdorbenen Menschen zur Voraussetzung hat [4].

[1] Gen. 14, 14; 17, 23; 17, 27. Exod. 21, 6.
[2] Petr. I 2, 18; Col. 3, 22; Ephes. 6, 5.
[3] IV. Sent. d. 36 q. 1 a. 1.
[4] II-II 57, 3 ad 2.

2. Die Sklaverei und das Heidentum

Die Sklaverei ist unleugbar *heidnischen* Ursprungs. « In » und « aus » dem Heidentum ist sie entstanden. Dort waren auch allzeit die Wurzeln ihrer Kraft und Macht. Doch hat das ganze Problem eine interessante historische Entwicklung durchgemacht. In und aus dem Heidentum in ihrer schärfsten Form entstanden, entwickelte sich die Sklaverei durch den Einfluß des Christentums zu einer milderen Form, um nach hartem säkularem Kampfe, den das Christentum gegen sie geführt, endlich völkerrechtlich unterdrückt zu werden. Wir sagen vorsichtig « völkerrechtlich », denn Sklaven gibt es auch heute noch. So verhängnisvoll war der Fluch der bösen Tat!

Wie wahr das Gesagte ist, zeigt uns die Geschichte des wichtigsten heidnischen Kulturvolkes, der **Griechen.** Und da stützen wir uns gerade auf den größten Staatslehrer, *Aristoteles.* Für den Stagiriten ist der Sklave nur ein Teil des Herrn und nur des Herrn ganz allein : « ὁ δὲ δοῦλος οὐ μόνον δεσπότου δοῦλός ἐστιν, ἀλλὰ καὶ ὅλως ἐκείνου ».[1] Er ist nicht seiner Natur nach « Eigensein », sondern seiner Natur nach ist er eine Sache des Herrn[2]. Er besitzt für sich keine Rechte[3], muß jede Schmach über sich ergehen lassen[4]. Er hat kein Anrecht auf Glückseligkeit[5]. Welch ein soziales Elend das alles bedeutete, erfaßt man, wenn man bedenkt, daß es zeitweilig in Athen 400 000 Sklaven gab, in Korinth 460 000, in Aegina 370 000[6].

Nicht besser stand es mit dem Los der Sklaven bei den **Römern.** Auch für *Plutarch* gab es kein Unrecht gegen Sklaven[7]. Es ist bezeichnend, wenn *Seneca* meinte, der Herr könnte dem Sklaven, wenn er aus Ungeschicklichkeit ein Gefäß zerbrochen, die Hände abhacken, ihn den Fischen zum Fraße vorwerfen, ihn ans Kreuz schlagen lassen[8]. Die Berichte von Plutarch[9], Juvenal[10], Tacitus[11], Martial[12] und Tertul-

[1] I. Pol. c. 2 (Did. I 485, 24).
[2] Ib. (485, 28).
[3] V. Eth. c. 6 (Did. II 60, 25).
[4] V. Eth. c. 5 (II 57-58).
[5] X. Eth. c. 6 (II 123). III. Pol. c. 5 (I 529, 20).
[6] Vgl. *A. M. Weiß,* Apol. II 181.
[7] *Crassus,* 2, 7 ; *A. M. Weiß,* das. 182.
[8] *Seneca,* Ira 3, 40, 2.
[9] De vera vindicta 9.
[10] Sat. 1, 155 ss.
[11] Annal. 15, 44.
[12] Spectac. 9, 4, 5.

lian[1] sind eindrucksvoll genug: sie berichten von römischen Schauspielen, in welchen zahllose arme Sklaven zum allgemeinen Ergötzen des römischen Publikums in der Arena von Löwen zerrissen, oder lebendig ans Kreuz genagelt wurden. Das elende Los der Sklavinnen in Rom und Griechenland ließe sich nicht beschreiben. Die Sklaverei war vor allem das Unglück und der Ruin der Frau, auch der *Hausfrau*. Hat doch beispielsweise der jüngere Cato, der sonst etwas auf äußere Ehre gab, seine zweite Gattin durch förmlichen Vertrag dem Rhetor Hortensius vermietet[2]. Die Hausfrau selber wurde zur Sklavin! Das ist die niedrige Stellung der Frau bei vielen heidnischen Völkern: in China, Mexiko, in Australien und bei den Medern[3]. Gestützt auf die Forscherresultate der Ethnologen hat P. Weiß die Stellung des Sklaven also beschrieben: er war « ein menschenähnliches Wesen, ohne vernünftige Seele, ohne Gesetz, ohne Gewissen, ohne persönliche Freiheit, ohne Gott, ohne Recht, ohne Besitz, ohne Ehre, ohne Anspruch auf menschliche Würde »[4]. — Das Schlimmste aber war sicherlich, daß man im alten und modernen Heidentum, dem Sklaven zumeist, wie schon Aristoteles gelehrt, die *rationale Menschennatur* absprach. Damit wurde die Sklaverei, im strikten Sinne genommen, zu einem naturrechtlichen Postulate!

3. Die Sklaverei und das Christentum

Zutreffend sagt F. Keller: « Das mosaische Gesetz kannte Sklaven mit Aberkennung der Menschenrechte nicht. »[5] Aber schon das A. T. trat für milde, menschenwürdige Behandlung der Sklaven ein, durch Verbot der Grausamkeit[6], Teilnahme an der Festtagsruhe[7], durch Bestimmungen über die Ehen der Sklaven[8], durch teilweise Freilassung von Sklaven[9]. Das war wegweisend für die Zukunft.

Im N. T. waren die Briefe der beiden Apostelfürsten Petrus[10] und Paulus[11] programmartige Entscheidungen über die Sklavenfrage. Be-

[1] Apolog. 15; vgl. *A. M. Weiß*, Apol. II 183.
[2] Cato minor 52; vgl. *A. M. Weiß*, Apol. I 422.
[3] Das. 424 ff.
[4] Das. II 182.
[5] « Sklaverei », Lexikon für Theologie und Kirche.
[6] Exod. 21, 20 ff.
[7] Exod. 20, 10.
[8] Exod. 21, 3-4.
[9] Exod. 21, 2-6.
[10] I. Petr. 2, 18.
[11] Gal. 3, 28; Col. 3, 11; I. Cor. 12, 1-31; Ephes. 6, 5-8; Tit. 2, 9.

sonders prägnant sind Pauli Worte I. Cor. 7, 22-23 : « Denn wer im Herrn berufen war als Knecht, ist ein Freigelassener des Herrn ; desgleichen wer als Freier berufen war, ist ein Knecht Christi. Ihr seid teuer erkauft, werdet nicht Knechte der Menschen. » Mit anderen Worten : von Gott und vor Gott sind alle gleich, zum gleichen höchsten Ziele berufen, weil durch Christus erlöste Menschen, also auch *naturgleich.* Hier liegt eigentlich die göttliche *Magna-Charta der Erlösung* aller Menschen von der menschlichen *Wesenssklaverei !* Dennoch hebt auch Paulus nicht jede Knechtschaft auf, denn er mahnt die Untergebenen zum Gehorsam gegen die Obern [1].

Und welche Stellung hat die *Kirche* zur Sklavenfrage eingenommen ? Haben nicht Päpste wie Nikolaus V. (1452) und Alexander VI. (1493) den Portugiesen und Spaniern nach der Entdeckung der neuen Welt erlaubt, die Eingebornen zu Sklaven zu machen ? Und hat nicht auch der verdienstvolle Barth. Las Casas O. P. (1517) die Einführung von Negersklaven an Stelle der Indianer befürwortet, was Karl V. auch durchführte ? Sogar der sonst so objektive *Trendelenburg* berichtet, Paul III. hätte die Sklaverei begünstigt und feiert den *protestantischen* Geist als Befreier vom Sklaventum mit den Worten : « Es ist eine Schande der Christenheit, daß in den nächsten Jahrhunderten ... die Greuel der Sklaverei in größter Ausdehnung betrieben wurden, als je da gewesen. Erst im Bereich der *protestantischen* Bildung gelang es seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts den preiswürdigen Anstrengungen, praktisch den Rechtsbegriff der Sklaverei zu erschüttern. » [2] Richtig betont er, daß es nur der Stolz und Irrtum der weißen Rasse war, der einen spezifischen Unterschied der Menschennatur im Neger und Weißen schuf [3]. Noch letzthin las ich den Satz : « Die englischen Quäker vertraten als *Erste* die Überzeugung, daß ein solcher Menschenhandel nur auf Unrecht beruhen könne. » Ihnen wären dann die Methodisten gefolgt. Man hat vor allem auf den Kampf, den William *Wilberforce* (1759-1833) — von dem Ministerpräsidenten William *Pitt* unterstützt —, gegen die Sklaverei führte, hingewiesen, der zum Gesetze vom 31. Juli 1834 geführt, kraft dessen im ganzen britischen Reiche die Sklaverei abgeschafft wurde.

Ohne Zweifel hat auch der *Protestantismus* im Kampfe gegen die Sklaverei große Verdienste, und das vor allem im protestantischen Eng-

[1] Ephes. 6, 5-8.
[2] Naturrecht § 96, S. 176.
[3] Das. S. 177.

land, wo, und auch das ist wahr, der Sklavenhandel unerhörte Dimmensionen angenommen hatte. Zu jener Zeit wurden die Sklaven von ganz Afrika an der Küste zusammengetrieben und dort auf Schiffen nach Westindien verfrachtet und dort, wenn sie nicht schon auf der Fahrt elendiglich starben, versteigert. Das war das Los von Hunderttausenden. Daß das mächtige Albion mit dem Kampf gegen die Sklaverei seine besondere Pflicht erkannte und anerkannte, gereicht ihm zur Ehre, und das umso mehr, als Staat und Private mit der Abschaffung der Sklaverei Riesenvermögen einbüßten.

Aber die *katholische Kirche*, welche Rolle hat sie im Sklavenhandel gespielt ? Der Satz ist nachgewiesen : *daß sie weder direkt noch indirekt je die Sklaverei im strengen Sinne, sagen wir die Wesenssklaverei, gebilligt, oder auch nur begünstigt hat.* War es nicht gerade *Paul III.*, der, wie Pastor nachgewiesen hat, in zwei aufeinanderfolgenden Bullen vom 29. Mai 1537 an den Kardinal von Toledo, und vom 2. Juni 1537, sogar unter Strafe der Exkommunikation die Indianersklaven in Schutz nahm [1] und *Karl V.* veranlaßte, ähnliche Schutzmaßregeln zu ergreifen [2]. Auch *Las Casas* O. P. wurde mit Unrecht zum Urheber des Negersklavenhandels gemacht, wie Illgen und andere nachgewiesen. Er war es bekanntlich, der im Interesse der Indianer sieben Mal über den Ozean reiste [3]. Wenn er 1520 Kaiser Karl V. den Vorschlag machte, den Handel mit Negersklaven zu dulden, damit die Eingebornen Amerikas nicht ausgerottet würden, so trat er für das kleinere Übel ein, was vielleicht unklug, aber naturrechtlich nicht unerlaubt war [4].

Da die Sklaverei im *weiteren Sinne* kein malum intrinsecum ist, weil weder dem göttlichen noch dem Naturrecht zuwider, konnte sie unter Umständen als kleineres Übel gestattet werden. Das war Jahrhunderte lang am Platze. Eine *plötzliche absolute* Aufhebung der Sklaverei durch die Kirche wäre gleichbedeutend gewesen mit einem *wirtschaftlichen Umsturz.* Zutreffend sagt diesbezüglich *F. Keller:* « Als Produktionsmittel waren Sklaven so unentbehrlich geworden, daß Sein oder Nichtsein der wirtschaftlichen und industriellen Betriebe von der Einrichtung der Sklaven abhing. » [5] Um es kurz zu sagen : Jahrhunderte lang lag es weder in der Macht, noch war es Pflicht der Kirche,

[1] Geschichte der Päpste, Geschichte Pauls III. (Herder) 1925, S. 719-720.
[2] Das. 720 [2].
[3] *Pastor*, das. 719 ; *Brück*, Lehrbuch der Kirchengeschichte (4. Aufl.) 518 [5].
[4] Vgl. *Cathrein*, II 441.
[5] A. a. O.

die Sklaverei absolut abzuschaffen. Nicht *Pflicht:* denn die Sklaverei im milderen Sinne ist, wie gesagt, kein malum intrinsecum. Noch war es in der *Macht* der Kirche: weil der wirtschaftliche Ruin ein größeres Übel gewesen wäre. Also zog die Kirche das kleinere Übel vor!

Dennoch behielt sie die *völlige* Abschaffung der Sklaverei ständig im Auge. Das beweisen die Anti-Sklavenerlasse zahlreicher Päpste, eines Paul III., Pius II.[1], Urban VIII.[2], Benedikt XIV.[3], Gregor XVI.[4] und endlich Leo XIII.[5]. Längst vor dem Protestantismus haben zahlreiche Konzilien das Los der Sklaven zu mildern gesucht. So die Synoden von *Oran* (441), von *Orléans* (549), von *Paris* (614), von *Toledo* (675), von *London* (1102), und von *Armagh* in Irland (1171)[6]. Überall gingen Klöster und geistliche Grundbesitzer, und das schon im 9. Jahrhundert, mit dem guten Beispiel der Freilassung der Sklaven voran. Zum Zwecke des Loskaufes von Christensklaven aus den Händen der Juden und Mohammedaner entstanden anfangs des 13. Jahrhunderts sogar zwei Orden: die Trinitarier und Mercedarier. Man war bestrebt, so die Jesuiten in Paraguay, sklavenlose Kolonialwirtschaft zu gründen[7]. Und schließlich war es bekanntlich Kardinal *Lavigerie*, der, von Leo XIII. wirksam unterstützt, einen tapfern Feldzug gegen die Sklaverei führte, die europäischen Mächte auf dem Antisklaven-Kongreß von Brüssel zu bewegen vermochte, den Sklavenhandel *gesetzlich* zu bekämpfen. Die Kirche hat also auch in der Sklavenfrage, ihrer hohen Stellung bewußt, ein erstes und höchstes Verdienst sich erworben.

4. Die Sklavenfrage und das Völkerrecht

Vom erwähnten Kongreß in Brüssel an, d. h. seit 1889, war die Sklavenfrage ein Problem des *Völkerrechts*. Zwar hatten schon frühere internationale Kongresse mit der Frage sich beschäftigt. So hatte schon der Wiener Kongreß durch eine Erklärung vom 8. Februar 1815 den Handel mit Negersklaven als eine Verletzung der Grundsätze der Menschlichkeit und der allgemeinen Moral bezeichnet. Weitere Ver-

[1] Ad Episc. Rubic in Guim. 7. Oktober 1462.
[2] 22. April 1639.
[3] Ad antist. Bras. 20. Dezember 1741.
[4] Encycl. « In Supremo ». 3. Dezember 1837.
[5] Encycl. « In plurimis ». 5. Mai 1888.
[6] Vgl. *Castelein*, Droit nat. 130.
[7] Vgl. Lexikon für Theologie und Glaube, « Sklaverei ».

suche wurden gemacht auf Kongressen in London 1817 und 1818, Aachen 1818, Verona 1822 und am 20. Dezember 1841, wobei England überall an der Spitze stand [1].

Durchschlagende Bedeutung erhielt indes erst der erwähnte Kongreß von Brüssel von 1889. Er wurde ratifiziert in seinen Generalakten vom 2. Juli 1890 [2]. Folgende Mächte stimmten ihm zu: *Deutschland, Österreich-Ungarn, Belgien, Dänemark, Spanien, Kongostaat, Vereinigte Staaten, Frankreich, Großbritannien, Italien, Niederlande, Persien, Portugal, Rußland, Schweden, Norwegen,* die *Türkei* und *Zanzibar.* Später trat auch *Liberia* und der *Oranje-Freistaat* noch bei [3].

Inhaltlich wird in der Vereinbarung, die 100 Artikel umfaßte, überall dem Sklavenhandel der schärfste Krieg angesagt und die Sklavenjagd: zu Wasser und zu Land und im häuslichen Betrieb durch wirksame Mittel überwacht und verfolgt. Die Seehafenplätze werden überall überwacht, die Kriegsschiffe haben das Recht, verdächtige Schiffe anzuhalten und zu untersuchen, Fehlende zu bestrafen, Schiffe zu sequestrieren usw. Das alles konnte seine Wirkung nicht verfehlen [4].

In seiner Antisklaven-Enzyklika vom 5. Mai 1888 hat der große Leo XIII. auf den tiefsten Grundirrtum, aus dem die schreckliche Gottesgeißel entstand, hingewiesen: sie ist aus der Vergessenheit der *gemeinsamen Menschennatur und Menschenwürde und Gottesebenbildlichkeit entstanden* [5].

5. Die Sklaverei und Thomas von Aquin

Thomas berührt unser Problem wiederholt [6]. Klassisch ist indessen II-II 104 a. 5, wo er die Sklavenfrage eigentlich ex professo einer Prüfung unterzieht, zu der IV. Sent. d. 36 wichtige Ergänzungen gibt.

Wie faßt der Aquinate den Begriff der Sklaverei auf? Was fällt unter Menschen nie unter die Herrschaft des Einen oder Anderen? Welches ist der tiefste Grund des Kampfes gegen die Sklaverei? Worin liegt das Ideal der gesellschaftlichen Beziehungen unter den Einzel-

[1] Vgl. *F. von Liszt,* Das Völkerrecht (11. Aufl.) § 37, S. 255.

[2] Das. 256.

[3] Das.

[4] Das. 257-258.

[5] « Nulla ratione habita neque communis naturae, neque dignitatis humanae neque divinae impressae similitudinis. »

[6] I-II 94, 5 ad 3; II-II 10, 10; 104, 5-6; 81, 1 ad 3; 183, 4; IV. Sent. d. 36 q. 1 ss. In I. Cor. c. 7 lect. 4.

menschen ? Das sind die Fragen, die Thomas hauptsächlich in Erwägung zog. Sie behandeln die Sklavenfrage erschöpfend !

Voraussetzung zur Lösung all dieser Fragen sind für den Aquinaten die Thesen : der göttliche Wille ist oberste Regel alles sittlichen Handelns, der menschliche ist ebenfalls ein Maßstab, aber erst ein zweiter [1], weil dem ersteren in allem unterworfen [2], weil Gott Urheber und Herr von Leben und Tod ist [3].

I. **Begrifflich** ist sowohl das Leben des Sklaven, wie das des Freien ein *bleibender Tätigkeitsstand*, kraft dessen der Sklave dauernd « so » oder « so » handeln oder tätig sein muß. Daher der Begriff : « *Sklavenstand* ». Er berührt eminent die *Person*, weil der Sklave im Gegensatze zum Freien nicht sui iuris, sondern alieni iuris, ist, nicht Eigenrecht hat, sondern « fremdrechtlich » ist [4]. Die Sklaverei greift also in jedem Falle in persönliche Rechte des Privaten ein. Aber in welchem Sinne ?

II. Das beantwortet die Frage über den **Gegenstand** oder die Materie der Sklaverei. Es gibt unter Privaten eine doppelte Klasse von persönlichen Rechten :

a) Es kann ein Privater auf die *äußeren* Tätigkeiten des anderen Privaten dauernd sich Rechte erwerben : « in his, quae exterius per corpus sunt agenda. » [5] Ein solches Recht erwirbt er sich nie aus dem bloßen Naturrecht. Ein solcher Rechtszustand ist an sich immer das Resultat *positiven* Rechtes : « est de iure positivo » [6]. Das ist die Sklaverei, wie sie, des Nutzes wegen, von der *Menschenvernunft* bei den Völkern eingeführt wurde [7]. Sie ist nach Thomas die einzig erlaubte Sklaverei, die bekanntlich zum alten Ius gentium gehörte [8].

b) Unter den persönlichen Rechten aber gibt es solche, *die naturrechtlich absolut unveräußerlich* sind, die ein Privater einem anderen

[1] II-II 104, 1.
[2] II-II 104, 3.
[3] II-II 104, 4 ad 2-3.
[4] « Id videtur ad statum hominis pertinere, quod respicit obligationem personae hominis prout sc. aliquis est *sui iuris* vel *alieni*, et hoc non ex aliqua causa levi vel de facili mutabili, sed ex aliquo permanenti ; et hoc est, quod pertinet ad rationem libertatis vel *servitutis ;* unde status pertinet proprie ad libertatem vel *servitutem* in spiritualibus, sive civilibus. » II-II 183, 1 ; auch 183, 4.
[5] II-II 104, 5.
[6] IV. Sent. d. 36 q. 1 a. 1 ad 3.
[7] I-II 94, 5 ad 3.
[8] II-II 57, 3 ad 2.

Privaten nie entreißen kann, wo es also nie einen Sklavenzustand geben kann. Welches sind diese Rechte ? Kurz gesagt ist das das Recht des Menschen auf sein *eigenes Sein* und die Selbsterhaltung [1]. Dieses Grundrecht, das jedes Sein primär intendiert — « prima intentio naturae », involviert eine Reihe von weiteren Rechten: erstens, das Recht auf die *Seele* als höheren Teil des Menschen [2]; zweitens, den *Leib* als Wesensteil der menschlichen Natur [3]; drittens das Recht auf alles, was zur *Erhaltung* des eigenen Seins gehört [4], wie essen und schlafen [5]; viertens auf alles, was auch zur *Erhaltung der Menschenart* (species) gehört, d. h. das Recht zu erzeugen [6]. Jeder Sklave hat daher auch das Recht zu heiraten, « wen » und « wie » er will, ohne den Herrn zu fragen [7].

Thomas von Aquin verdammt somit jede *Wesenssklaverei*. Sie ist widernatürlich, und jeder Eingriff eines Privaten auf diesem Gebiete in die Rechte eines anderen Privaten ist naturrechtlich unstatthaft, erklärt er. Es irrt daher jedermann, sagt er, der mit Seneca behauptet, daß es ein Eigentumsrecht auf den *ganzen* Menschen gebe [8]. Somit hat Thomas längst vor den *englischen Protestanten* die Sklaverei richtig erfaßt und scharf verurteilt.

III. Aber welches ist der tiefste **Grund**, warum es keine « Wesenssklaverei » geben kann ? Das ist die allen Menschen *gemeinsame Menschennatur* und all das, was zur Natur gehört, die « naturalia ». Warum ? Etwas als Eigentum beanspruchen, heißt etwas *ausschließlich* für sich allein in Anspruch nehmen. Nun aber ist das Wesen, die Natur allen Menschen *gemeinsam*, also kann sie mit allem, was zu ihr gehört, nie Eigentum eines Anderen werden: « sed quantum ad naturalia omnes sunt pares. » [9] Daher gibt es auch bezüglich des körperlichen Wesens keine Unterjochung, kein Dienstverhältnis ; denn jeder hat das ausschließliche Recht, sich *zu erhalten, Nachkommenschaft zu erzeugen*, eine *Ehe* zu schließen oder die *Jungfräulichkeit zu geloben:*

[1] II-II 104, 5.
[2] Ib.; 122, 4 ad 3.
[3] II-II 104, 5.
[4] II-II 104, 5.
[5] IV. Sent. d. 36 q. 1 a. 2.
[6] Ib.
[7] Ib. u. II-II 104, 5.
[8] Ib.
[9] « Dicendum quod servus est res domini, quantum ad ea, quae naturalibus *superadduntur;* sed quantum ad *naturalia* omnes sunt *pares.* » IV. Sent. d. 36 a. 2 ad 1.

« quia omnes homines natura sunt pares. »[1] Sind alle Menschen ihrer Natur nach gleichberechtigt, so kann kein Privater dem Anderen gegen seinen Willen dienstpflichtig sein! Hier gibt es keine Sklaverei!

Damit hat Thomas scharf den tiefsten Grund markiert, warum es naturrechtlich keine Sklaverei auf *wesentliche Menschenrechte* geben kann. Höchstens die Sklaverei im weiteren Sinne ist zulässig. Aber auch sie ist nur eine Folge der ersten Sünde.

IV. Das **Ideal** der gesellschaftlichen Ordnung wäre die Abschaffung und Unterdrückung *jeder Sklaverei*, denn in Christus sind, wie Paulus so oft betont, alle zur Freiheit berufen[2]. Ursprünglich, sagt Leo XIII. so schön, war der Mensch wohl berufen, über die unvernünftigen Lebewesen zu herrschen, aber nicht der Mensch über den Menschen[3].

Die Freiheit ist an sich das *Ideal* sowohl des natürlichen, wie des übernatürlichen Menschen! So lehrte Thomas von Aquin schon im 13. Jahrhundert, und seine Stellungnahme wurzelte in einer säkulären Tradition früherer Zeiten!

Artikel 7

Die Zinsfrage

« Zins » (census) bedeutet ursprünglichst eine « Abschätzung », dann, auf Vermögen bezogen, eine Schätzung des Besitztums-Vermögens und endlich einen Geldtribut für Darleihen « fenus ». Es ist also auch hier eine Abschätzung, sei es in gerechtem oder ungerechtem Sinne, weshalb auch das Wort « usura » (Wucher) gebräuchlich ist.

Alles das zeigt uns schon an, daß die Zinsfrage es mit dem *Eigentum* zu tun hat. Aber es sagt uns herzlich wenig von der heiklen und schwierigen Frage des Zinsnehmens, die in der modernen Wirtschaftslehre eine so große und teilweise verhängnisvolle Rolle spielt.

Mehr Licht über das Problem werden uns spenden die *verschiedenen Ansichten* der Philosophen und Theologen. Noch mehr eine

[1] « Tenetur autem homo homini obedire in his quae exterius per corpus sunt agenda; in quibus tamen secundum ea, quae ad *naturam* corporis pertinent, homo homini obedire non tenetur sed solum Deo, quia omnes homines natura sunt pares, puta in his, quae pertinent ad corporis *sustentationem* et *prolis generationem* ... de *matrimonio* contrahendo vel *virginitate* servanda. » II-II 104, 5.

[2] In I. Cor. c. 7 lect. 4; IV. Sent. d. 36 q. 1 a. 2.

[3] « Noluit nisi irrationalibus dominari, non hominem homini, sed hominem pecori. » Encycl. 5. Mai 1888.

genauere Auseinandersetzung über die *Natur des Geldes* als Tauschmittel, das an sich unfruchtbar ist, das aber kraft *äußerer Faktoren* in der modernen Wirtschaft eine Riesenbedeutung erhielt. Es ist etwas kühn, wenn wir daraus zu beweisen suchen, daß die *Kirche* bezüglich der Zinsfrage *prinzipiell* immer die gleiche Stellung einnahm!

1. Verschiedene Ansichten über das Zinsnehmen

Aus der Geschichte der Zinsfrage heben wir einige Hauptzüge heraus, auf die schon kompetente Autoren, wie A. Weiß [1], A. Castelein [2], Victor Cathrein [3] und K. Hilgenreiner [4] hinwiesen.

Sie weisen in erster Linie auf Zinsverbote und -Vorschriften der *Heiligen Schrift*, sowohl des Alten [5] als auch Neuen Testamentes [6] hin, die aber (selbstverständlich!) nicht alle von allen gleichsinnig interpretiert werden! Wir werden auf die eine und andere Stelle zurückkommen.

Unter den alt-heidnischen Völkern war, wie Hilgenreiner betonte, das Zinsverbot bei den *Ägyptern* rigoros. Unter den *griechischen* Philosophen ist schon *Plato* Gegner des Zinsnehmens [7]. *Aristoteles* hat den tiefsten Grund des Verbotes angegeben. Wer für Geld als solches, das seiner Natur nach unfruchtbar ist, weil nur Tauschmittel, Zins verlangt, macht gebären, was nicht gebären kann und irrt also gegen das Naturgesetz «παρὰ φύσιν» [8]. Doch hebt auch er schon das Geld als Mittel der *Güterbereicherung hervor*, wo er offenbar den Zins aus geldäußeren Faktoren erlaubt [9]. Auch die ältesten *römischen* Philosophen, wie *Cato* [10], *Seneca* [11] und *Plutarch* [12] waren Gegner des Zinsnehmens. Zwar hatte das Zweitafelrecht einen kleinen Zins erlaubt, was aber 339 v. Chr.

[1] Apol. IV 685 ff.
[2] Droit nat. 338 ff.
[3] Moralphil. II 349 ff.
[4] Lexikon für Theologie und Kirche, «Zins».
[5] Vorzüglich: Deut. XV 3; XXIII 19; Exod. XXII 25; Lev. XXV 35; Ezech. XVIII 8; XXII 18; Ps. 14; Eccles. XXIX 4-13.
[6] Luc. VI 34-35.
[7] De leg. V 722.
[8] I. Pol. c. 3 (Did. I 492, 31 ss.).
[9] I. Pol. c. 4 (Did. I 493, 4 ss.). Offenbar widerspricht sich da Aristoteles gar nicht, wie Castelein meint. Droit nat. 341. Dazu besser *Cathrein*, l. c. 350.
[10] Bei *Cicero*, De offic. l. II c. 25.
[11] De benefic. VII 10.
[12] Vgl. *Cathrein*, Moralphil. II 350.

wieder verboten wurde[1]. A. M. Weiß betont mit Recht[2], wie das Römische Recht beim Zinsverbot mit Vorliebe auf das *Naturrecht* sich berief[3]. Fügen wir des unmittelbaren Zusammenhanges wegen gleich hier bei, daß die eminentesten *Scholastiker* mit der gleichen Vorliebe beim Zinsverbot sich auf dasselbe Naturrecht beriefen. So *Thomas*[4], *Soto*[5], die *Salmantizenser*[6], *Billuart*[7], *Sylvius*[8], *Schmalzgrueber*[9], *Báñes*[10], *Sporer*[11], *Alphonsus*[12]. Daß später bei den Römern gewaltiger Zinswucher getrieben wurde ist bekannt. Aber wichtiger ist es vielleicht noch hier beizufügen, daß eminenteste Romanisten, wie Dernburg, Windscheid, Sohm und Thibaut zugeben: das Recht des Zinsnehmens wäre vor den Römern nicht in den *Darlehensvertrag* selbst verlegt worden[13].

Die alten *Germanen* kannten, wie Tacitus berichtet[14], den Zinswucher überhaupt nicht. Mehr Einfluß hatte er später in Frankreich, bis er 1789 durch Landesgesetz verboten wurde[15]. Auch die *Reformatoren Luther*, *Melanchton*, *Zwingli* waren Gegner des Zinsnehmens[16]. Dagegen räumte *Calvin* mit der alten Auffassung gründlich auf, und er ist der Vater des modernen eisernen Wuchersystemes[17].

Und die *katholische Kirche?* Hat nicht sie in der Frage einen eigentlichen Krebsgang durchgemacht? Haben nicht einstens schon Clemens Alexandrinus, Cyprian, Basilius, Gregorius von Nyssa, Johannes Chrysostomus, Hilarius, Ambrosius mit Augustinus und Hieronymus die Praxis des Zinswuchers und die Ausbeutung der Armen durch ihn einstimmig verurteilt? Das hat Castelein nachgewiesen[18]. Das Verbot

[1] Liv. VII 42. *Tacitus*, Annales VI 16.
[2] Apol. IV 705.
[3] Wichtigste Stellen: Dig. 2, 14 l. 17; 12, 1 l. 11 § 1; 19, 5 l. 24; 50, 16 l. 121; Cod. IV 32 l. 3.
[4] II-II 78, 1.
[5] De iust. et iure l. VI q. 1 a. 1.
[6] Mor. tr. 14 c. 3.
[7] De contract. dis. 4 a. 3, 3.
[8] In II-II 78, 1.
[9] 5, 19, 1.
[10] In II-II 78, 1.
[11] Decal. tr. 6 c. 4, 112.
[12] De contract. 759.
[13] Vgl. *A. M. Weiß*, Apol. IV 706.
[14] Germania, c. 26.
[15] *Chéruel*, Dict. des institut. de la France, II 10, 14.
[16] Vgl. *A. M. Weiß*, das. 707.
[17] Das. 708.
[18] Droit nat. 339[1]. Dazu auch *Hilgenreiner*, l. c.

des Zinsnehmens im strengen Sinne galt sogar als ein *Dogma* und nicht bloß naturrechtlich begründet! Faktisch haben sogar eine ganze Reihe von Konzilien sich damit beschäftigt. Zwar verboten die Synoden von *Elvira* (um das Jahr 300) und jene von *Arles* (314), das *Nycaenum* (325) nur den Klerikern, allerdings unter Exkommunikation und Degradation, das Zinsgeschäft. Das Verbot wurde aber später, und zwar unter schwersten Strafen, auch auf die *Laien* ausgedehnt, so auf dem 2. und 3. Laterankonzil (1139 und 1179). Das 5. Laterankonzil (1517) und später Benedikt XIV. (1775) erneuerten die früheren Zinsverbote im Sinne des bloßen Darlehensvertrages (mutui), während rein *äußere Entschädigungen* für Handelsverluste und Gewinnabgang nicht verboten wurden [1].

Nun aber kam eine *Wandlung* in der Frage, so meint der verdienstvolle *Cathrein* mit anderen. Beweis dafür sind die *apostolischen Entscheidungen* im letzten Jahrhundert in dem Sinne: das Zinsnehmen könnte geduldet werden [2]. Zwar wagte man nicht, einen Prinzipienwechsel zu betonen. Im Gegenteil: das Geld als solches und abstraktiv genommen, ist immer noch unfruchtbar [3]. Nach Calvin und Salmasius, die nun Wege wiesen [4], ist eine « *vollendete Wandlung* » eingetreten [5]. Die neuen wirtschaftlichen Verhältnisse haben dem Gelde « den *Charakter eines gewinnbringenden* Geschäftswerkzeuges verliehen » [6]. Das Geld « ist den *Produktionsgütern* gleichgeachtet » [7]. Der Gewinn haftet dem *Gelde selbst an* [8]. Das Geld selbst ist « als *Frucht bringend* anerkannt » [9]. Es ist eine « vollendete Umwandlung » eingetreten [10]. Im gleichen Sinne spricht auch *Lehmkuhl* von einer « quasi fertilitas » des Geldes in der modernen Zeit [11]. Auch Dr. *Gisler* äußerte sich in ähnlichem Sinne [12].

2. Die Natur des Geldes als Tauschmittel

Die Pforte zu etwas wird in ihrer Wertschätzung oft mit dem verwechselt, zu was sie führt. « Geld », welches Zauberwort! Um Geld, sagt Cathrein, ist alles feil. Was kann man heutzutage um Geld nicht

[1] *Hilgenreiner*, das.
[2] *Cathrein*, Moralphil. II 350-351.
[3] Das. 359-360.
[4] Das. 352.
[5] Das. 360.
[6] Das.
[7] Das. 356.
[8] Das. 357.
[9] Das. 358.
[10] Das. 360.
[11] Theol. mor. I n. 110, 5, 2.
[12] Schweiz. Rundschau (1919-20), S. 12 u. 16.

alles haben! Nicht bloß Grundstücke, Häuser, auch Menschen, Liebe, Krieg und Frieden!

Indes, eben da gilt, was wir oben sagten: die Pforte zu etwas wird wertschätzig oft mit dem verwechselt, zu was sie führt. Das Geld ist schließlich doch nur wegen *anderem* da, das daher wirtschaftlich höher steht, weil das Geld nur Mittel dazu ist. Es ist wie *Nell-Breuning* gesagt[1], nur das unentbehrliche Tauschmittel, das den Zugang zu allen irdischen Gütern erschließt. Folglich hat es all seinen Wert von dem, zu was es führen kann, also von *einem anderen:* nämlich den zeitlichen Gütern, die damit erworben werden können. Eben darum ist es nur « Tauschmittel ». Damit stoßen wir gleich auf unsere Grundthese, die so oft Anstoß erregte: *das Geld ist an sich unfruchtbar.*

Damit beginnen wir die **Begründung** unserer Hauptthese, die da lautet: *Zinsnehmen vom Darlehen als solchem ist naturrechtlich und nach göttlichem Rechte unerlaubt, kann aber kraft äußerer Faktoren gestattet werden.*

Vorläufig beschäftigt uns hier nur der erste Teil. Doch müssen wir der Begründung eine *Unterscheidung* vorausschicken, die nicht allseitig genügend in Betracht gezogen wurde. Schon *Aristoteles* hat den Zins in einem doppelten Sinne ins Auge gefaßt: eine Geldvergütung kraft des Darlehens *als solchem*, und eine Vergütung kraft *äußerer Faktoren*, d. h. kraft der *Güter*, deren Tauschmittel das Geld ist. Cathrein betrachtet diese Unterscheidung als einen Streit um Worte[2]. Das ist unseres Erachtens irrig. Schon A. M. Weiß hat diesen Unterschied kräftig markiert[3].

a) Verlange ich eine Geldvergütung vom Darlehen als solchem, so ist sie sachlich unbegründet, weil weder in den vermittelten Gütern noch in meiner Arbeit um dieselben begründet. Sie ist also nur *persönlich*[4].

b) Verlange ich aber eine Geldvergütung, kraft dessen, was ich an *Gütern* mit dem geliehenen Gelde hätte verdienen können, so entspricht der Vergütung etwas, was in den Gütern selbst liegt: sie ist *sachlich* begründet[5]. Diese Unterscheidung ist also nicht ein bloßer

[1] Lexikon für Theologie und Kirche, « Geld ».

[2] Moralphil. II 355.

[3] Apol. IV 767.

[4] Das.

[5] « Et ideo pecuniae usus non habet mensuram utilitatis ex ipsa pecunia, sed ex *rebus*, quae per pecuniam mensurantur. » III. Sent. d. 37 q. 1 a. 6. *A. M. Weiß*, das.

Wortstreit, wie Cathrein behauptete. Sie ist sehr wichtig und wurde schon von Aristoteles angedeutet und von Thomas ausdrücklich verteidigt [1], so wie auch von Benedikt XIV., der innere und äußere Früchte unterscheidet [2]. Nun zur Begründung der Hauptthese selbst.

I. Daß man vom Darlehen als solchem keinen Zins nehmen dürfe, galt von jeher als *Dogma*, für das, wie oben betont, nicht bloß die *heiligen Väter*, sondern auch zahlreiche *Konzilien* mit den großen *Scholastikern* eintraten. Es ist vor allem in der *Heiligen Schrift* an vielen Stellen verbürgt [3]. So heißt es auch bei Lukas [4]: « Wenn ihr denen leihet, von denen ihr hoffet wieder zu bekommen, welcher Lohn gebührt euch ? Denn auch die Sünder leihen Sündern, daß sie Gleiches wieder erhalten. » In 5. Moses 23, 19 heißt es : « Du sollst deinem Bruder weder Geld, noch Früchte noch irgend ein Ding auf Zinsen leihen, sondern einem Fremden. » Dieser letztere Nachsatz « sondern einem Fremden » bereitet Schwierigkeiten, denn, wenn Zinsnehmen kraft des Darlehens als solchem ein « malum per se » wäre, so könnte es auch Fremden gegenüber nie gestattet sein. Darauf antwortet der Aquinate : auch Fremden gegenüber wurde es nur *toleriert* ad maius malum evitandum, wegen der Herzenshärte der Juden, was bekanntlich auch das Naturrecht gestattet [5]. Jedenfalls hat die Kirche durch mehrfache Konzilien, durch die Päpste Alexander III., Urban III., Leo Magnus und Benedikt XIV. und andere konstant im gleichen Sinn das Zinsnehmen vom Darlehen als solchem : als dem göttlichen Rechte widersprechend taxiert [6]. Das Gleiche finden wir in dem berühmten Can. 1543 des neuen kirchlichen Rechtsbuches. Die Frage hat also auch in der neuesten Zeit keine Wandlung durchgemacht !

II. Aber die Sache **naturrechtlich** betrachtet, wie steht es da ? Alles hängt hier von der Frage ab : *ist das Geld an sich und für sich allein unfruchtbar ?* Ist es an sich unfruchtbar, so kann es an sich auch heute noch als Frucht nicht Zins abwerfen. Prüfen wir die Frage genauer.

Man kann alles das, was irgendwie zum Gelde gehört in einem dreifachen Sinne ins Auge fassen : physisch, als Tauschmittel, investiert in Gütern.

[1] II-II 78, 2 ad 1.

[2] In « Vix pervenit », Constit. sc. I 117.

[3] 2. Mos. 22, 25 ; 3. Mos. 25, 36 ; 5. Mos. 23 Ps. 14, 5 ; Esdras 2, 5 ; Ezech. 18, 8 ; 22, 12 ; Jerem. 15, 10.

[4] 6, 34.

[5] II-II 78, 1 ad 2 ; De Malo, q. 13 a. 4 ad 1 ; I-II 105, 3 ad 3.

[6] Lateranense III c. 25 ; Nycaenum I 17 ; Lugdunense II c. 1, 2 ; Arelat. I 12.

a) Rein **physisch**, oder wie Cajetan sagt, die Natur dessen, was wir Geld nennen [1]. So genommen ist Geld entweder Papier oder Metall: Gold, Silber, Kupfer usw. Selbstverständlich ist unter diesem Gesichtspunkte der Gebrauch nicht zugleich « Verbrauch », denn dasselbe Silberstück kann jahrhundertlang durch tausend Hände gehen. So genommen ist das, was wir Geld nennen, noch gar nicht « Geld », sondern ein Fetzen Papier oder ein Klumpen Metall. Erst durch Prägung und autoritative Währung erhält Papier oder Metall « Kurswert », wird es Geld, d. h. Handelsmittel. Und selbst das reinste Gold hängt in seinem Kurswert von der Währung ab.

b) Das Geld als **Tauschmittel.** Durch Prägung und autoritative Anerkennung erst werden Papier und Metall gleichsam « sozial », d. h. ein *Tauschmittel* der Güter. Sie werden zur « *res fungibilis* », d. h. *stellvertretend*, « Ersatz », « Umsatzmittel » von Waren = Gütern [2]. Das ist Geld seinem *Hauptsinne* nach, wie Thomas sagt: « principaliter inventa est pecunia ad commutationes faciendas » [3]. Das Geld als Geld ist und war daher auch bei den Rechtslehrern stets eine *vertretbare* Sache: « Fungibiles res dicuntur apud iurisconsultos quarum una fungi potest *vice alterius* ut eae, quae constant numero, pondere et mensura » [4]. So das Geld formell genommen, d. h. als Geld, ist der « Gebrauch » des Geldes zugleich « Verbrauch »: « cuius usus est eiusdem consumptio » [5], denn im Darlehen geht der Besitz des Dargelehnten dem Darleher verloren und muß daher, soll die ausgleichende Gerechtigkeit [6] gewahrt werden, vom Empfänger quantitativ-qualitativ eiusdem generis zurückerstattet werden. Wer mehr verlangt, sündigt gegen die Gerechtigkeit. Wer also in Darlehen außer und neben der Rückstattung der gleichguten, gleichgroßen, artgleichen Sache noch Zins verlangt, verletzt die natürliche Gerechtigkeit, wie der Aquinate sagt: « et hoc est manifeste contra rationem iustitiae naturalis » [7]. Der Darleher verkauft ein und denselben Gebrauch der Sache, der mit dem Verbrauch identisch ist, zweimal: « usum bis vendis » [8].

[1] In II-II 78, 1.
[2] Vgl. *Sleumer Alb.*, Kirchenlatein. Wörterbuch, Limburg 1926, S. 347; *Zehentbauer Franz*, Das Zinsproblem nach Moral und Recht. Wien 1920, S. 138.
[3] De Malo, q. 13 a. 4 ad 15; II-II 78, 1.
[4] Vgl. *Du Cange*, Glossarium med. et infimae latinitatis, t. III (1884), 631.
[5] II-II 78, 1; dazu *Landner Jos.*, Das kirchliche Zinsverbot und seine Bedeutung. Graz 1918, S. 79 ff.
[6] II-II 78, 1; *Soto*, De iust. et iure l. VI q. 1 a. 1.
[7] De Malo q. 13 a. 4.
[8] De 7° praecepto Decalogi c. 24.

All das Gesagte ist *naturrechtlich* begründet, denn es geht aus der Natur des Darlehens und des Geldes als Tauschmittel hervor. Deshalb, weil es eine naturrechtliche Frage ist, die aus den unveränderlichen Wesenheiten von Darlehen und Geld gelöst werden muß, ist Zinsnehmen ratione mutui etwas an *sich unstatthaftes :* « peccatum secundum se », nicht bloß, weil positiv verboten, « quia prohibitum »[1], sondern eine naturrechtlich ungerechte Tat : « obligatio usuraria... naturaliter iniusta »[2].

Aber hat nicht die ganze Frage in der modernen Wirtschaft eine tiefgreifende *Umwälzung* erlebt ? Welchen Einfluß hat heutzutage das Geld ? Wir hörten Cathrein : wie er dem heutigen Geld gewinnbringenden Charakter zuschreibt, wie er von einem Gewinn redet, der dem Gelde *selbst anhaftet* und es selbst als *fruchtbringend* anerkennt, und wie er es daher den *Produktionsgütern* gleichachtet. Er spricht sogar von einer *vollendeten Umwandlung*, der auch die neuesten *apostolischen Entscheidungen* mit ihrer Toleranz Rechnung getragen haben sollen ? Wie ist das zu erklären ?

Und dennoch ist auch heute noch das Geld als *Tauschmittel absolut unfruchtbar.* Das bestätigt *erstens*, die Erfahrung. Auch mit einem Haufen geprägter kursfähiger Banknoten oder Münzen kann ich ohne meine Arbeit und Tätigkeit kein Brötchen kaufen. Ich muß dabei verhungern. Daher hat *zweitens*, das Geld an sich auch heute noch *keinen Eigenwert*, denn es hat allen Wert nur von den Gütern, die ich event. mit ihm durch meine Tätigkeit erwerben kann. *Drittens*, sagen wir, und das ist kühn : es kann sogar, weil es eben Tauschmittel ist, an sich gar keinen Wert haben, denn das Tauschmittel als Tauschmittel ist immer « Zähl- » und « Umsatzmittel » eines anderen, — der Güter — und Zähl- und Umsatzmittel sind innerlich notwendig verschieden *vom Gezählten* und dem, was *umgesetzt wird.* Es liegt ein innerer Widerspruch im Satze : das Geld hat als solches Eigenwert oder ist den Produktionsgütern gleichgeachtet. Das alles bestätigt Cathrein, allerdings im Widerspruch mit sich selbst, wieder mit eigenen Worten, wenn er sagt : der Wert des Geldes als Tauschmittel « richtet sich nach dem Wert der Güter »[3]. Wenn das wahr ist, dann hat es an sich als Tausch-

[1] De Malo, q. 13 a. 4.

[2] Das. a. 4 ad 11. Selbstverständlich kann, wer ein Darlehen aufnimmt, dem Darleher aus Güte und Freundschaft ein Geschenk machen (De Malo, q. 13 a. 4 ad 13), denn der Darleher ist nicht verpflichtet, Geld zu leihen (II-II 78, 1 ad 4 ; De Malo, q. 13 a. 4 ad 3). Wir reden hier nur von der *Rechtspflicht !*

[3] Moralphil. II 355.

mittel keinen Eigenwert, ist also auch heute noch absolut unfruchtbar. Daher *viertens*, sind alle Argumente, die Cathrein anderwärts für eine Quasi-Fruchtbarkeit des Geldes in der heutigen Zeit anführt, nur *äußeren* Faktoren — damnum emergens, lucrum cessans periculum sortis etc. — entnommen[1] und beweisen nichts. Auch *fünftens:* die Toleranz *apostolischer Entscheidungen* gegenüber staatlichen Wuchergesetzen der modernen Zeit beweist keine kirchliche Wandlung im Zinsnehmen, denn positive Naturrechtsvorschriften verpflichten nicht immer und überall. Um ein größeres Übel zu vermeiden, konnte man und konnte auch die Kirche allzeit schlechte Gesetze tolerieren. Das ist fürwahr keine moderne Lehre in der katholischen Kirche, denn der Aquinate kannte und bekannte sie schon im 13. Jahrhundert und zwar präzis hinsichtlich des Wuchers[2]. Und wie konstant die Kirche, treu ihrer früheren Tradition, auch in der modernsten Zeit die Unfruchtbarkeit des Geldes als solchem und das Zinsnehmen ratione mutui verurteilt, beweist der Canon 1543 des neuen kirchlichen Gesetzbuches, kraft dessen auf Grund des Darlehensvertrages als solchem auch heute noch jeder Zinsbezug verboten ist : « Si res fungibilio ita alicui detur ut eius fiat et post ea tandundem in eodem genere restituatur, nihil *lucri ratione ipsius contractus* percipi potest. » Dieser Canon konnte allerdings weder Cathrein noch Lehmkuhl bekannt sein, da er später ediert wurde. Und Franz Zehentbauer hebt zutreffend hervor : « Die res fungibilis als Darlehensobjekt läßt nur den Verbrauchswert zu. Und das gilt auch heute noch genau so wie zur Zeit der Scholastik : der Zins ist damals wie heute beim Darlehen nur erlaubt aus einem *äußeren*, dem Darlehen als solchem nicht wesentlichen Nebenumstand. »[3] Auf diese äußeren Nebenumstände, die das Zinsnehmen gestatten und nach denen auch der Canon 1543 einen mäßigen Zins erlaubt, werden wir im Folgenden zu sprechen kommen.

Aber hat in dieser Sache in der modernen Zeit gar keine *Wandlung* stattgefunden ? Antwort : nur eine rein *äußere-materielle*, die an sich die Kirche nichts anging. Das Geld-Tauschmittel hat in der modernen Wirtschaft als leichtes, allgemein zugängliches Handelsinstrument in Handel und Industrie, — man denke nur an die Aktiengesellschaften, an die Erfindung der Dampfmaschinen, der Eisenbahnen, der Banken mit Telegraph und Telephon — einen Riesenwirkkreis erhalten. Es hat

[1] Vgl. das. 353-356.
[2] II-II 78, 1 ad 3.
[3] Das Zinsproblem nach Moral und Recht, S. 150.

also eine größere **Anwendungssphäre**, einen rein *quantitativ-größeren* Wirkungskreis erhalten. Das ist etwas rein *Äußerlich-Materielles*, wie jede andere quantitative Vergrößerung einer Sache.

c) Das Geld, insofern es **investiert** gefaßt wird, ist das Mittel, kraft dessen jemand ein bestimmtes Gut besitzt oder auch sichert. Damit ist es ein Instrument der Bereicherung durch das Gut, das man besitzt. Diese Bereicherung hängt also vom Gute ab, das man besitzt. Auch da hat somit das Geld nicht Eigenwert. Aller Wert und Nutzen hängt vom Gute ab, das man besitzt.

Das alles, was wir über das Geld als Tauschmittel gesagt, hat Thomas prägnant in folgende Worte gekleidet: « Et ideo pecuniae usus non habet mensuram *utilitatis* ex ipsa pecunia, sed *ex rebus*, quae per pecuniam mensurantur secundum differentiam eius qui pecuniam *ad res* transmutat. »[1]

3. Zinsnehmen kraft äußerer Titel gestattet

Wir sind also nicht Gegner jedes Zinsnehmens, sondern nur des Zinsnehmens aus dem Darlehen als solchem. Nur das letztere hat die Kirche je und je verdammt und mit ihr die katholischen Soziologen. Nennen wir *Franz Funk*[2], *O. Schilling*[3], *A. M. Weiß*[4] und *Anton Orel*[5]. Das gilt, wie oben dargetan als Dogma. Auf dem gleichen Boden steht auch der bekannte Prof. *Ude*: Zinsnehmen vom Darlehen als solchem ist Wucher[6]. Dagegen geht Ude zu weit, daß er jedes Zinsnehmen bekämpft. Und zu dieser These kam er: indem für ihn Entschädigungen aus äußeren Titeln überhaupt kein Zins im wahren Sinne des Wortes sind. «In Tat und Wahrheit sind aber diese Entschädigungen wirkliche Zinsen.» Schon Thomas nennt sie « Interesse »[7], was mit dem französischen « intérêt » durchaus sich deckt. *Titel* für solche Entschädigungen,

[1] III. Sent. d. 37 q. 1 a. 6.

[2] Geschichte des Zinsverbotes, S. 6. Vgl. « Das Geld », sein Einfluß auf Gesellschaft, Wirtschaft und Kultur, nach Vorlesungen von Universitätsprofessor Dr. Joh. Ude.

[3] Christliche Gesellschaftslehre. Freiburg 1926, S. 60.

[4] Apol. IV 702. *A. M. Weiß* betont aber die Erlaubtheit des Zinsnehmens aus *äußeren* Titeln. Apol., das. 769.

[5] Oeconomia perennis. Vgl. Das Geld, sein Einfluß auf die Gesellschaft, Wirtschaft und Kultur, S. 69.

[6] Das. 61.

[7] « Duplex est interesse ». De Malo, q. 13 a. 4 ad 14.

also Zinsen, gibt es verschiedene, die nicht etwa erst in der modernen Wirtschaft ersonnen wurden, sondern schon im finsteren Mittelalter bekannt waren. Also auch da keine weltumwälzende Neuerung! Welches sind diese hauptsächlichsten Zinstitel?

1. Der Darleiher kann eine Entschädigung für das Darlehen verlangen kraft des Verlustes, sagen wir genauer, kraft des *Gewinnverlustes*, den er durch das Darlehen erleidet. Er hätte mit dem Gelde, das er darlieh, Güter erwerben können. Das ist nichts anderes als der alte Erwerbstitel: « *lucrum cessans* », den fürwahr schon das Mittelalter mit Thomas kannte [1]. Der Darleiher hätte Güter kaufen können, die Früchte eingebracht hätten. Auch da ist oder wäre also nicht das Geld als solches fruchtbar, sondern die *Güter*.

2. Der Darleiher kann durch das Darlehen einen besonderen *Schaden* erleiden, da er eine günstige Gelegenheit, Gewinn zu machen, verpaßt. Dafür hat er ein Recht auf eine Entschädigung, also Zins. Auch dieser Titel war unter « *damnum ermergens* » bereits im Mittelalter bekannt [2].

3. Der Darleiher ist besonders in unserer Zeit der Gefahr ausgesetzt, das geliehene Geld nicht mehr zurückzubekommen. Es liegt somit im Darlehen die *Gefahr* oder das Risiko, das Geld zu verlieren. Auch das war schon im Mittelalter ein äußerer Titel der Entschädigung: « *periculum sortis* » [3].

4. Schon Thomas anerkannte die « *poena conventionalis* » als Rechtstitel des Zinses oder einer Entschädigung. Der Darleiher läuft Gefahr, daß ihm das Darlehen nicht zur bestimmten *abgemachten Zeit*, « statuto termino » zurückerstattet werde, und dafür kann der Empfänger verpflichtet werden, eine Entschädigung, also Zins zu bezahlen: « et in tali casu ille, qui mutuum accepit, tenetur ad interesse » [4].

Bei dieser Sachlage frägt man sich ernstlich: « wann » und « wie » hat denn die Kirche bezüglich des Zinsnehmens in der modernen Zeit irgend einen « Krebsgang », irgend eine *innere, neue Änderung* vollzogen? Sie hat allzeit mit den heiligen Vätern und großen Scholastikern den Zins aus dem *Darlehen als solchem*, also den eigentlichen Wucher-

[1] II-II 78, 2 ad 5; *Soto*, De iust. et iur, l. IV q. 1 a. 3; *Cajetan* in II-II 78, 2 ad 1.

[2] II-II 78, 2 ad 1; De Malo, q. 13 a. 4 ad 14; *Soto*, ib.; *Cajetan*, ib.

[3] De Malo, q. 13 a. 4 ad 15.

[4] De Malo, q. 13 a. 4 ad 14.

zins, als dem göttlichen und dem Naturrecht widersprechend bekämpft. Sie hat nie das *mäßige* Zinsnehmen aus *äußeren Gründen* verboten, sondern sogar die wichtigsten Titel dafür aufgezeigt. Und das alles bis auf den heutigen Tag, wo sie, wie ehedem, durch Canon 1543 des neuen Gesetzbuches nur den Wucherzins verbietet, aber *äußere Ursachen* für das Zinsnehmen billigt [1].

Fügen wir zum Schlusse nur noch die Bemerkung bei : Das was in der modernen Wirtschaft den ungerechten Kapitalismus enorm befördert hat, sind zwei Momente : erstens, daß man vom Darlehen *selbst* Zinsen bezog ; zweitens, daß man für das Risiko des Darlehens, also kraft der äußeren Titel *zu hohe* Zinsen forderte. Beides ist Wucher, der zum Ruin des kleinen Mannes führt, jede gesunde Wirtschaft untergräbt. Beides ist von der Kirche je und je verurteilt worden ! Eine wirksame Besserung vermögen nur naturgerechtere *positive* Gesetze zu schaffen, mit denen wir aber hier uns nicht zu beschäftigen haben !

[1] « Sed in praestatione rei fungibilis non est per se illicitum de lucro legali pacisci, nisi constet ipsum esse immoderatum, aut etiam de lucro maiore, si iustus a proportionatus titulus suffragetur. » Can. 1543.

Das menschliche Leben unter dem Einflusse reiner Gedankendinge

Von P. Dr. Matthias THIEL O. S. B., Rom (S. Anselmo)

Der hl. Augustinus schreibt in seinem Werke über die Dreifaltigkeit [1], Gott erkenne alle geistigen und körperlichen Geschöpfe nicht deshalb, weil sie sind, sondern umgekehrt, diese seien nur, weil Gott sie erkenne. Damit hat der große Kirchenlehrer auf die ihm eigene geistvolle Weise den wesentlichen Unterschied zwischen göttlichem und geschöpflichem Erkennen angegeben. Nur das göttliche Erkennen ist schöpferisch. Daher gilt die These, daß Gott allein erschaffen könne [2], auch für die Welt des Erkennens. Alle Geschöpfe, angefangen vom niedrigsten Tier bis hinauf zum höchsten Geist, sind in ihrem Erkennen von einem anderen abhängig : die einen von dem zu erkennenden Gegenstand, die anderen unmittelbar von Gott.

Daraus ersehen wir schon, daß Erkennen und Sein innerlich zusammengehören [3]. Man hat besonders im letzten Jahrzehnt darüber gestritten, ob der Satz, alles Seiende sei erkennbar, zu den unmittelbar einsichtigen, unbeweisbaren Sätzen gerechnet werden könne [4]. Mir scheint das nicht der Fall zu sein ; aber der Satz folgt unmittelbar aus der Natur des Verstandes, dessen Gegenstand das Seiende als solches ist.

Verstehen wir unter Sein nur das in unserer Außenwelt wirklich Gegebene oder wenigstens Mögliche, dann hat das Erkennen sogar einen größeren Umfang als das Seiende. Denn wer wollte leugnen, daß wir

[1] Lib. XV c. 13 n. 22 (MPL 42, 1076) : « Universas creaturas suas, et spirituales et corporales, non quia sunt ideo novit Deus, sed ideo sunt quia novit. » Und : Lib. VI c. 10 n. 11 (a. a. O. 931 f.) : « Non enim haec quae creata sunt, ideo sciuntur a Deo, quia facta sunt : ac non potius ideo facta sunt vel mutabilia, quia immutabiliter ab eo sciuntur. »

[2] *Thomas,* S. Th. I 45, 5 : « Impossibile est quod alicui creaturae conveniat creare ; neque virtute propria, neque instrumentaliter, neque per ministerium. »

[3] *Thomas,* De Verit. II 3 ad 12 : « Cognitio non est nisi entis ».

[4] Vgl. die Deutsche Thomasausgabe, 1. Bd. Salzburg 1933, 396 Anm. 150, und Rezension von *Gredt,* in : Divus Thomas 1935, 96 f.

auch Nichtseiendes erkennen? So bestimmen wir die Finsternis als das Fehlen des physischen Lichtes, die Blindheit als die Beraubung der Sehkraft und das Übel als Mangel des Guten. Finsternis, Blindheit und Übel aber haben in der Außenwelt kein eigentliches Sein. Wie schon ihre Definitionen anzeigen, sind sie schlechthin nicht.

Aber daß doch auch im Erkennen von Nichtseiendem die innere Hinordnung alles Erkennens auf ein Sein gewahrt bleibt, ist daraus ersichtlich, daß wir Nichtseiendes nur mittels eines Seienden bestimmen können. Und darin liegt nicht etwa nur eine menschliche Unvollkommenheit. Auch Gott erkennt Nichtseiendes bloß durch das Seiende, in erster Linie durch sich selbst [1]. Der wesentliche Unterschied zwischen göttlicher und menschlicher Erkenntnisweise des Nichtseienden offenbart sich erst darin, daß der Mensch aus dem Nichtseienden sogenannte reine Gedankendinge macht, Gott dagegen nicht. Noch mehr, der Mensch gebraucht diese « entia rationis » sogar, um sich im Erkennen des Seienden und selbst in seinem praktischen Leben immer mehr zu vervollkommnen.

In einem früheren Aufsatz haben wir schon bemerkt, daß die Rückwirkung dieser vom Menschen gebildeten reinen Gedankendinge auf ihn selbst eine größere Bedeutung habe, als die meisten ahnen [2]. Die folgenden Untersuchungen sollen diese Bedeutung sichtbar machen. Zu diesem Zwecke müssen wir aber zunächst die Natur und die Entstehungsweise der reinen Gedankendinge noch genauer ins Auge fassen.

I. Die Natur der reinen Gedankendinge

Auf eine dreifache Weise kann etwas im Verstande sein: nämlich erstens als Wirkung einer äußeren Ursache, zweitens als Wirkung einer vom Verstande selbst gesetzten Tätigkeit, und drittens rein gegenständlich. Auf die erste Weise sind im menschlichen Verstande die vom *tätigen* Verstande und dem Phantasiebilde eingeprägten Erkenntnisbilder; auf die zweite sind in ihm seine eigenen Erkenntnistätigkeiten sowie die durch diese hervorgebrachten einfachen Begriffe, Urteile und

[1] *Gredt Jos.*, Elementa Philosophiae aristotelico-thomisticae. Freiburg 1937/7. n. 867: « Cum malum ut malum nihil sit, neque directe cognoscibile est, sed indirecte tantum, quatenus cognoscitur bonitas seu entitas, cui deest aliquid. Itaque Deus cognoscit malum ex bonitate cuius causa est, cui tamen accidit defectus, qui privationis seu mali rationem habet. »

[2] Erkenntniswahrheiten und Seinswahrheiten, in: Divus Thomas 1943, 145.

Schlußfolgerungen oder kurz, die Gedanken. Und auf die dritte Weise ist in ihm alles das, *was* er erkennt oder *was* er denkt. So denke ich augenblicklich an den Soldaten, der sich eben von mir verabschiedete, um an die Front zurückzukehren. Indem ich das tue, gebe ich dem Soldaten in meinem Verstande ein rein gegenständliches Erkanntsein. In diesem Beispiele hat der Gegenstand meines Denkens außer dem ihm von mir gegebenen Erkanntsein in meinem Verstande noch ein anderes, physisches Sein in der Außenwelt. Es ist aber auch möglich, daß ich an etwas denke, dem in der Außenwelt überhaupt kein Sein zukommt, ja nicht einmal zukommen kann, so daß das ihm von mir gegebene Erkanntsein sein einziges Sein ist. So denke ich jetzt an die Blindheit eines Bekannten. Wie bereits gesagt, ist die Blindheit nichts anderes als die Beraubung der Sehkraft in einem Subjekte, das an sich für das Sehen geschaffen ist. Und sie wird von uns auch so bestimmt. Aber sie wird von uns nicht schlechthin auch so gedacht. Während nämlich Gott und die reinen Geister das Nichtseiende nur *mittels* des ihm entgegengesetzten Seienden erkennen [1], erkennt der Mensch das Nichtseiende auch *nach Art* des Seienden [2]. Das zeigt sich darin, daß der Mensch auch das Nichtseiende zum Subjekt oder Prädikat oder Grund von Aussagen macht. So sagen wir von der Blindheit, sie *sei* die Beraubung der Sehkraft, sie *sei* ein großes Übel, sie *sei* nicht begehrenswert usw., genau so wie wir das beim Seienden tun. Ebenso sagen wir den Allgemeinbegriff « Mensch » von Petrus, Paulus u. a. aus, obwohl das von ihm unmittelbar Bezeichnete in der Außenwelt nicht sein kann und darum ein reines Gedankending ist. Und wenn wir z. B. von der Wand sagen, sie werde von uns gesehen, so machen wir eine tatsächlich nicht existierende, sondern von uns bloß gedachte Beziehung der Wand zum Sehenden in ähnlicher Weise zum Grund einer Aussage, wie die wirkliche Beziehung des Sehenden zur Wand. Wir behandeln also das Nichtseiende ganz *nach Art* des Seienden. Darin liegt das Eigenartige der menschlichen Weise, das Nichtseiende zu erkennen. Und erst durch dieses Besondere kommt das zustande, was man ein reines Gedanken-

[1] *Joannes a S. Thoma*, Cursus theol. (Paris 1883) III 53 n. 57 : « Cognoscit Deus negationem ut negatio est in re per suam formam oppositam, nec tamen ratione entis vel ente rationis illam vestit, quia forma opposita, per ordinem ad quam cognoscitur, se habet ut forma ablata per negationem, non ut id ad cuius instar concipitur ut ens. »

[2] *Joannes a S. Thoma*, Cursus philos. (Editio Reiser) I 309a 38 : « Quando ad modum relationis intelligitur id quod non est relatio in re, tunc formatur relatio rationis. »

ding nennt. Dieses ist also nicht einfach ein Nichtseiendes. Das Nichtsein eines bestimmten Sachverhaltes ist in der Außenwelt wirklich gegeben, und dieser Sachverhalt fehlt, auch wenn niemand daran denkt [1]. So ist Sortes auch blind, wenn niemand an ihn denkt, aber so lange niemand das tut, hat die Blindheit des Sortes überhaupt kein Sein, sondern ist sie nur die Beraubung der Sehkraft. Erst wenn die Blindheit von unserem Verstande so behandelt wird, als hätte sie ein Sein, wird aus ihr ein *ens rationis* oder ein reines Gedankending [2].

Obwohl die Bildung des reinen Gedankendinges erst im Urteil und Schluß offenbar wird [3], kann sie doch schon durch die einfache geistige Erfassung des Verstandes geschehen. Denn der wirklichen Aussage, in der das Wesen des Urteils liegt, muß die Erkenntnis der Aussagbarkeit eines bestimmten P von einem bestimmten S vorausgehen; um aber die Aussagbarkeit eines P von einem S, das in der Außenwelt niemals ein positives Sein haben kann, zu erkennen, z. B. die Aussagbarkeit des P « häßlich » von der Undankbarkeit, muß dieses S vom Verstande schon nach Art eines positiv Seienden gedacht und damit schon zu einem Gedankending gemacht sein. Das gleiche gilt für den Fall, in dem ein Gedankending P eines Satzes werden soll. Um z. B. sagen zu können : Titus ist ein Mensch, müssen wir schon einen Begriff von Mensch im allgemeinen haben. Ein Mensch im allgemeinen aber ist in der Außenwelt nicht möglich. Daher erhält schon beim einfachen Allgemeinbegriff ein Nichtseiendes im Verstande ein Erkanntsein. Würden wir dieses Nichtseiende nicht nach Art eines Seienden erkennen, dann kämen wir niemals dazu, es für aussagbar zu halten.

Um das recht zu verstehen, muß man eine wichtige Unterscheidung beachten. Es gibt ein dreifaches Sein. Das erste nennt man *Dasein*, das zweite *Sosein* und das dritte einfaches *Gleichsein*. Ein reines Gedankending hat weder ein Dasein noch ein Sosein [4]. Denn wie schon

[1] A. a. O. 288b 23 ff. : « Respondetur negationem, ut dicit carentiam formae, dari a parte rei negative, quia ipsa forma in re non est. »

[2] *Caietanus*, in De ente et ess. (Editio Laurent) n. 9 : « Licet nullo intellectu considerante Sortes sit caecus, et per considerationem intellectus non fiat magis vel minus caecus, tamen caecitas nullo intellectu considerante nullum habet esse in Sorte. »

[3] *Thomas*, in Met. IV 1 lect. In 540 : « Unum eorum (quae dicuntur entia) quod est debilissimum, est tantum in ratione, scilicet negatio et privatio, quam dicimus in ratione esse, quia ratio de eis negotiatur quasi de quibusdam entibus, dum de eis affirmat vel negat aliquid. »

[4] *Thomas*, De ente et ess. c. 1 : « Secundo modo potest dici ens omne illud de quo affirmativa propositio formari potest, etiamsi illud in re nihil ponat ; per

bemerkt, kann es ja in der Außenwelt nicht vorkommen, und darum ist es kein modus essendi, hat es also auch kein Sosein. Aus diesem Grunde sind alle Sätze über reine Gedankendinge nur propositiones de tertio adiacente, d. h. Sätze, in denen die Kopula « ist » nicht zugleich die Stelle des P einnimmt, sondern einzig die Identität von S und P bezeichnet. Wenn daher gesagt wird, im reinen Gedankending werde Nichtseiendes nach Art eines Seienden erkannt, so soll das nur heißen, Nichtseiendes werde so erkannt, daß es uns als S oder P einer wahren Aussage dienen kann [1].

Unmögliches *nach Art* eines Seienden erkennen ist natürlich etwas ganz anderes, als es *für* ein Seiendes oder Seinsmögliches halten. Dieses zweite ist ein Irrtum, das erste dagegen nicht. Daher kann auch von den reinen Gedankendingen Wahres ausgesagt werden, wie das aus den bereits gegebenen Beispielen erhellt. Nur muß man sich bei diesem Zugeständnis bewußt bleiben, daß es von den reinen Gedankendingen keine ontologische Wahrheit geben kann. Die ihnen zukommende Wahrheit ist vielmehr reine Satzwahrheit [2] und reicht deshalb nur so weit, als die von ihnen gemachten Aussagen sachlich begründet sind. So ist es in der menschlichen Erkenntnisweise begründet, daß wir vom Allgemeinen sagen, es *sei* im Einzelding verwirklicht, obwohl es als

quem modum privationes et negationes entia dicuntur : dicimus enim quod affirmatio est opposita negationi, et quod caecitas est in oculo. Sed primo modo non potest dici ens, nisi quod aliquid in re ponit. Unde primo modo caecitas et huiusmodi non sunt entia. Nomen igitur essentiae non sumitur ab ente secundo modo dicto ; aliqua enim hoc modo dicuntur entia, quae essentiam non habent, ut patet in privationibus ; sed sumitur essentia ab ente primo modo dicto. »

[1] *De natura generis*, c. 1 : « Ens namque est obiectum intellectus primum ; cum nihil sciri possit nisi secundum quod est ens actu, ut dicitur 9 Metaph. Unde nec oppositum eius intelligere potest intellectus, non ens scillicet, nisi fingendo ipsum ens aliquo modo : quod cum intellectus apprehendere nititur, efficitur ens rationis. De quo modo entis dicitur in 5 Metaph. quod ens uno modo dicitur, de quo possunt propositiones formari etiam si essentiam non habent. » (*M. Grabmann*, Die Werke des hl. Thomas von Aquin, in : Beiträge zur Geschichte des Mittelalters, Bd. XXII, 307, rechnet dieses opusculum zu den echten Schriften des Aquinaten.)

[2] *Caietanus*, a. a. O. : « Veritas propositionis, quae est entis secundo modo significati, nihil aliud est quam compositio facta in secunda operatione intellectus obiecto conformis, verbi gratia, Sortes est caecus, ly est non significat inhaerentiam caecitatis in Sorte, eo quod caecitas omni inhaerentia caret, cum inhaerere realium accidentium sit, sed significat compositionem factam ab intellectu adaequante seipsum per illam obiecto, Sorti, scillicet carente virtute visiva, unde 5 Metaph. in alia littera, dicitur quod ens significans veritatem propositionis significat quoniam propositio est vera. »

solches nicht existieren kann. Daher spricht Thomas[1] nur den willkürlich gebildeten reinen Gedankendingen alle Wahrheit ab.

So sehen wir, daß zur Bildung eines reinen Gedankendinges zweierlei gehört : einmal ein Denkgegenstand, der wenigstens in der Form wie er gedacht wird, in der Außenwelt nicht sein kann ; und sodann, daß dieser Denkgegenstand gleichwohl nach Art eines in der Außenwelt Möglichen gedacht wird, indem man ihn genau so wie dieses zum S oder P oder Grund von Aussagen macht. Daher genügt zu seiner Bildung weder die analoge Erkenntnis rein geistiger Dinge, z. B. der menschlichen Seele, nach Art der körperlichen, noch die einfache Erfassung negativer Sachverhalte *mittels* der positiven, sondern muß beides zusammenkommen.

Was den Ausdruck « reine Gedankendinge *bilden* » anbelangt, so haben wir hier ein Gegenstück zu den Fällen, in denen wir positive Vollkommenheiten nur negativ ausdrücken können. So ist die Einheit eine Vollkommenheit, ohne die kein Ding existieren kann. Und doch bestimmen wir sie so, als ob sie nur das Nichtsein eines positiven Sachverhaltes wäre, nämlich der Teilung. Umgekehrt ist es gleichfalls nur die Folge unserer mangelhaften Ausdrucksfähigkeit, wenn wir bei den reinen Gedankendingen so sprechen, als sei unser Verstand schöpferisch tätig. Tatsächlich ist unser Verstand das hier ebenso wenig wie beim Erkennen der wirklichen Dinge. Denn das Erkanntsein, das unser Verstand im Gedankending einem Nichtseienden gibt, ist nichts weiter als der das Nichtseiende zum Gegenstand habende Begriff oder Gedanke. Dieser Begriff selbst wird wirklich gebildet ; aber sein Inhalt muß ein Nichtseiendes bleiben, sonst haben wir kein reines Gedankending mehr. Weil jedoch das Nichtseiende ohne einen solchen es zum Gegenstand habenden Begriff kein Gedankending ist, wird das Zeitwort « bilden », das an sich nur für das Entstehen des Begriffes paßt, im analogen Sinne auch auf das Gedankending angewandt. (Analogia attributionis.)

II. Ursachen und Einteilung der reinen Gedankendinge

Weil das reine Gedankending in der Außenwelt kein Sein hat, hat es auch keine Wirkursache. Aus dem gleichen Grunde kann es nicht

[1] I Dist. 11, 1a 3 corp. : « Aliquando id quod significatur per nomen, non habet fundamentum in re, neque proximum, neque remotum, sicut conceptio chimerae : quia neque est similitudo alicuius rei extra animam, neque consequitur ex modo intelligendi rem aliquam vere ; et ideo ista conceptio est falsa. »

aus einer Materialursache entstehen. Es kommen folglich bei ihm nur zwei Ursachen in Betracht: die Formalursache und der Zweck. Seine Formalursache ist einzig der menschliche Verstand. Denn der Wille kann nur begehren, was der Verstand erkannt hat; wenn er also ein reines Gedankending erstrebt, so ist dieses schon vom Verstande gebildet. Wie wir bei der Einteilung der reinen Gedankendinge sehen werden, kann der Wille den Verstand bewegen, solche Dinge auszudenken, aber selbst bilden kann er sie niemals. Er ist also nur die Wirkursache des Verstandesaktes, durch den das Gedankending gebildet wird. Die äußeren Sinne setzen gleichfalls ihren Gegenstand schon als gegeben voraus. Die inneren Sinne können zwar Dinge vorstellen, die in der Außenwelt unmöglich sind, aber was sie vorstellen, ist nur das, was an diesen Dingen im Falle, daß sie möglich wären, nach außen in die Erscheinung träte. So können wir uns mit der Phantasie vorstellen, wie eine Chimäre aussehen würde, wenn sie in der Außenwelt vorkäme. Aber das ist kein Erkennen eines Seinsunmöglichen nach Art eines Seienden, sondern nur das Phantasiebild, ohne das wir uns die Chimäre nicht einmal denken können. Daher liefern solche Konstruktionen unserer Phantasie dem Verstande nur den *Stoff* zur eigentlichen Bildung reiner Gedankendinge [1]. Mittels eines Bildes könnte man auch einem Hunde eine solche Phantasievorstellung von einer Chimäre verschaffen, aber dadurch entstände in ihm noch lange kein reines Gedankending, weil das, was der Hund von der Chimäre sich vorstellt, in der Außenwelt wirklich möglich ist.

Die Zweckursache der reinen Gedankendinge kann sein eine neue Erkenntnis oder eine bloße Unterhaltung oder auch eine Belehrung. Das erste ist sie bei allen sachlich begründeten, das andere bei den willkürlich gebildeten Gedankendingen. Ein Beispiel für Gedankendinge, die einzig in unserer Willkür begründet sind, haben wir schon in der Chimäre gegeben. Andere Beispiele finden sich in den Fabeln und Märchen, von denen es eine reiche Literatur gibt. Ein sachlich begründetes Gedankending ist z. B. die von uns nach Art einer positiven Beschaffenheit gedachte Finsternis. Denn ist diese auch nichts weiter als die Beraubung des Lichtes, so hat ihr Verhältnis zum Lichte doch wenigstens eine große Ähnlichkeit mit dem Verhältnis einer zerstörenden Ursache zu dem, was sie zerstört, und ist es auch wahr, daß im Luft-

[1] *Joannes a S. Thoma*, a. a. O. 301b 33: « Sensus interni non formant entia rationis formaliter loquendo, licet *materialiter* repraesentare possint id, ad cuius instar formatur aliquod ens fictum, quod est materialiter formare entia rationis. »

raum Finsternis und Licht einander ablösen. Ob wir wollen oder nicht wollen, wir nehmen wahr, daß das Licht nicht mehr da ist, und darum haben wir auch gegenüber der Finsternis den Eindruck, von ihr in gleicher Weise abhängig zu sein wie von den wirklich seienden Dingen. Dasselbe gilt noch in erhöhtem Maße vom Tode, den man gerade deshalb sogar als menschliches Skelett mit einer Sense in der Hand sinnlich dargestellt hat [1].

Eine zweite Einteilung der reinen Gedankendinge kann gegeben werden auf Grund der zehn Prädikamente, in die man in der aristotelisch-thomistischen Philosophie das Mögliche unterscheidet. Denn man kann Nichtseiendes nach Weise aller zehn Seinskategorien denken. So erhält die Chimäre im Verstande das gegenständliche Sein einer Substanz, der viereckige Kreis das von etwas Ausgedehntem und die Finsternis das einer Beschaffenheit.

Ihrem Wesen nach werden die reinen Gedankendinge in zwei oberste Kategorien eingeteilt : nämlich die Verneinung oder Beraubung und die rein gedankliche Beziehung. Denn wie bereits gezeigt, wird ja etwas nur deshalb reines Gedankending genannt, weil es in der Außenwelt nicht vorkommen kann. Es gehört also zu ihrem Wesen, in der Außenwelt nicht möglich zu sein. Nun kann aber etwas aus einem doppelten Grunde seinsunfähig sein : nämlich erstens, weil es weiter nichts ist als einfach die Verneinung oder die Beraubung eines bestimmten Seins. Diesen Fall haben wir bei den Gedankendingen der ersten Kategorie. Blindheit, Finsternis und Tod sind Beispiele dafür. Sodann, weil das ihm zugedachte *positive* Sein weder das einer Substanz noch das eines prädikamentalen Akzidenz ist. In einem solchen Sein besteht nämlich das eigentümliche Wesen der Beziehung, die als solche überhaupt kein Dasein und darum auch kein Sosein besagt, sondern nur die *Hinordnung* des einen auf das andere. So denken wir uns die Wand mit der Beziehung des Gesehenwerdens behaftet, weil wir sie ansehen, obwohl es uns nicht einfällt, zu glauben, die Wand erhalte durch unser Anschauen ein neues Sein. Ein anderes Beispiel für eine rein gedankliche Beziehung ist die des Geliebten zum Liebenden. Auch durch den

[1] *Thomas*, in Met. IV lect. 4 n. 539 : « Alia autem entia dicuntur, quia sunt corruptiones substantiae. Corruptio enim est via ad non esse, sicut generatio via ad substantiam. Et quia corruptio terminatur ad privationem, sicut generatio ad formam, convenienter etiam ipsae privationes formarum substantialium esse dicuntur . . . Item negationes eorum quae ad substantiam habitudinem habent, vel etiam ipsius substantiae esse dicuntur. Unde dicimus quod non ens est non ens. Quod non diceretur, nisi negationi aliquo modo esse competeret. »

Akt der Liebe allein wird nach außen nichts hervorgebracht, und wenn wir dennoch den Gegenstand der Liebe auf den Geliebten hingeordnet denken, so denken wir eine Beziehung, die in der Außenwelt nicht möglich ist und daher nur ein Erkanntsein hat. Nach Thomas haben wir überall dort eine reine gedankliche Beziehung, wo das Subjekt der Beziehung von deren Zielpunkt in keiner Weise abhängt. So hängt der Gegenstand unseres Wissens nicht im Geringsten von unserem Wissen ab, und deshalb ist die von ihm ausgesagte Beziehung zu unserem Wissen ein reines Gedankending der zweiten Kategorie [1].

III. Beitrag der reinen Gedankendinge zum Erkennen der Außenwelt

Es ist etwas schwer, einzusehen, wie Dinge, die niemals verwirklicht werden können und zur Außenwelt in einem inneren Widerspruch stehen, dennoch etwas zu deren Erkennen beitragen sollen. Und doch ist dem so. Wir müssen allerdings sofort unterscheiden zwischen den willkürlich gebildeten und den sachlich begründeten Gedankendingen. Wie bereits gesagt, dienen erstere vor allem der Unterhaltung. Sie können auch, wie das in den Fabeln geschieht, gebraucht werden, um über gewisse Wahrheiten zu belehren, aber zur *Erforschung* der Wahrheit tragen sie kaum etwas bei. Ganz anders verhält es sich mit den sachlich begründeten Gedankendingen. Um deren Bedeutung für unser Erkennen zu verstehen, muß man sich klar machen, daß der Mensch keine angeborenen Ideen hat, daß er seine Ideen auch nicht gleich den reinen Geistern unmittelbar von Gott eingegossen erhält, sondern daß er sie alle mittels der ganz auf die Außenwelt gerichteten Sinne erwerben muß. Dabei übt die Außenwelt eine doppelte Ursächlichkeit aus : sie ist für unser Erkennen sowohl Wirkursache als Formalursache. Denn sie wirkt zunächst auf die äußeren Sinne ein, sodann mittels dieser auf die inneren Sinne, und endlich durch den tätigen Verstand und das Phantasiebild

[1] De Verit. 21, 1 corp. : « Illa relatio ... dicitur esse rationis tantum, secundum quam dicitur referri id quod non dependet ad id ad quod refertur, sed e converso, cum ipsa relatio quaedam dependentia sit, sicut patet in scientia et scibili, sensu et sensibili ; scientia enim dependet a scibili, sed non e converso : unde relatio qua scientia refertur ad scibile, est realis ; relatio vero qua scibile refertur ad scientiam est rationis tantum ; dicitur enim scibile referri ... non quia ipsum referatur, sed quia aliud refertur ad ipsum ; et ita est in omnibus aliis quae se habent ut mensura et mensuratum, vel perfectivum et perfectibile. »

auch auf den eigentlichen Verstand. Zugleich aber erhält unser Erkennen durch diese Einwirkung der Außenwelt auf die Sinne und den Verstand bestimmte Formen ; denn ein Erkennen ohne bestimmte Richtung ist ein innerer Widerspruch. Vergleichen wir jedoch unsere Erkenntnisformen mit den Seinsformen der Dinge, was uns leicht möglich ist, indem wir unser Erkennen immer wieder auf den gleichen Gegenstand richten, dann nehmen wir bald wahr, daß keine unserer Erkenntnisformen den Seinsformen an Genauigkeit gleichkommt, sondern daß alle in dieser Beziehung viel zu wünschen übriglassen. Der Grund dafür ist, weil kein Ding sich uns ganz offenbart, was daher kommt, daß alles Geschaffene aus Potenz und Akt zusammengesetzt ist und deshalb nur zum Teil nach außen wirken kann. Omne agens agit, in quantum est in actu, sagt Thomas.

Die darin objektiv begründete Unvollkommenheit unseres menschlichen Verstandeserkennens zeigt sich in seiner Abstraktheit. Diese ist eine doppelte : weil der eigentümliche Gegenstand unseres Verstandes die körperlichen *Wesenheiten* sind, sieht er zunächst davon ab, ob diese Wesenheiten auch wirklich existieren oder nur gedacht sind. Das ist schon eine wesentliche Voraussetzung für seine Bildung reiner Gedankendinge. Die reinen Geister, die Sosein und Dasein in einem Akte erfassen, können schon aus diesem Grunde keine reinen Gedankendinge bilden. Denn wie könnten sie ein Nichtseiendes nach Art eines Seienden erkennen, wenn sie im Nichtseienden auch sofort dessen Nichtsein so vollkommen miterfassen, daß eine weitere Vervollkommnung, wie sie im Fortschritt von der einfachen Erfassung (simplex apprehensio) zum Urteil statthat, gänzlich ausgeschlossen ist ? Der andere Teil der von unserem Verstande gemachten Abstraktion betrifft die körperlichen Wesenheiten selbst.

In der Außenwelt existieren nur Einzelwesenheiten, aber, wie wir schon in einem früheren Aufsatz gezeigt haben, vermag unser Verstand die Einzelwesenheiten als solche nicht zu erkennen, sondern muß er immer viele unter einem gemeinsamen Allgemeinbegriff zusammenfassen [1]. Daher entsprechen die Dinge in der Außenwelt unseren abstrakten Begriffen nur dem *Inhalte* nach, und ist also das von unserem Verstande unmittelbar Erkannte, die allgemeine Wesenheit, seiner *Form* nach ein reines Gedankending. Von welcher Bedeutung das für unser gesamtes Erkennen ist, erhellt daraus, daß alle anderen Erkenntnisse unseres Verstandes nur mittels des eigentümlichen Gegenstandes er-

[1] Der Einzelmensch und seine Philosophie, in : Divus Thomas 1944, 385-412.

worben werden können. Denn das hat zur Folge, daß wir Menschen überhaupt keine Verstandeserkenntnis haben, bei der kein Gedankending gebildet würde. Weil die Dinge der Außenwelt unseren Allgemeinbegriffen wenigstens dem Inhalte nach entsprechen, ist jener Umweg unseres Erkennens über das Allgemeine kein Hindernis, die Dinge doch so zu erkennen, wie sie sind. Wir erkennen sie auf diesem Wege nur nicht so vollkommen, wie die reinen Geister mittels ihrer von Gott eingegossenen Ideen.

Die moderne Existenzialphilosophie, deren Zentralproblem die konkrete, von der Wesenheit nicht unterschiedene Existenz des Einzelmenschen ist, lehnt jenen Umweg über das Allgemeine ab. Aber sie ist aus der Reaktion gegen den Idealismus entstanden, und deshalb darf das, was sie gegen das Allgemeine geltend macht, nicht ohne weiteres auf unsere scholastische Universalienlehre übertragen werden. Wenn sie ab und zu auch der Scholastik einen Hieb versetzen will, so ist das durchweg ein leerer Luftstreich. Selbst der Einwand, daß man mittels abstrakter Begriffe nicht das Leben mit seinen unabläßlichen Veränderungen erfassen könne, ist unbegründet. Schon der Begriff, den wir vom Leben haben, widerlegt den Einwurf.

Man teilt die Allgemeinbegriffe ein in eindeutige Begriffe (conceptus univoci) und Ähnlichkeitsbegriffe (conceptus analogi). Der eindeutige Allgemeinbegriff bezeichnet Eines schlechthin (unum simpliciter), das in Vielen ist. So ist die vom Allgemeinbegriff « Mensch » bezeichnete Natur in Petrus, in Paulus und in vielen anderen in gleicher Weise verwirklicht. Der Ähnlichkeitsbegriff dagegen bezeichnet schlechthin Vieles und nur beziehungsweise Eines, das in Vielen ist (unum secundum quid).

Die eindeutigen Allgemeinbegriffe werden in der Prädikamentenlehre in Gattungen und Arten unterschieden ; und auf die gleiche Weise können nebensächlich (per accidens) auch die ihnen entsprechenden reinen Gedankendinge eingeteilt werden. Die Ähnlichkeitsbegriffe werden von unserem Verstande zum Teil auf Grund innerer und zum Teil auf Grund äußerer Ähnlichkeit der von ihnen bezeichneten Dinge miteinander gebildet (Analogia proportionalitatis propriae, analogia proportionalitatis impropriae). Und dementsprechend können auch die zugleich mit ihnen gebildeten reinen Gedankendinge nebensächlich eingeteilt werden.

Vergleichen wir die eindeutigen Allgemeinbegriffe mit den Ähnlichkeitsbegriffen in Bezug auf ihren Erkenntniswert, so müssen wir ohne

Zweifel ersteren den Vorzug geben. Aber eben deshalb sind diese auch später als die Ähnlichkeitsbegriffe, sodaß nicht sie, sondern diese die Grundlage unseres gesamten Denkens bilden. Schauen wir uns einmal die philosophische Terminologie an, so können wir nicht anders als staunen über die große Zahl der in der vollkommensten aller natürlichen Wissenschaften gebrauchten Ähnlichkeitsbegriffe. Es seien hier nur die wichtigsten aufgezählt. An erster Stelle steht der Seinsbegriff, der von allen anderen vorausgesetzt und von diesen nur mehr und mehr geklärt wird. Sodann folgen die sogenannten transzendentalen Begriffe: Ding (res), Etwas (aliquid), Eines (unum), Wahres (verum), und Gutes (bonum). Auf sie folgen die Begriffe « Potenz » und « Akt ». Selbst der Substanzbegriff ist in seiner Anwendung auf Gott und die Geschöpfe, auf erste und zweite, auf vollständige und unvollständige Substanzen nur ein Ähnlichkeitsbegriff. Erst recht ist der Akzidenzbegriff zu nennen. Gehen wir sodann zu der Ursachenlehre über, so finden wir, daß nicht nur der Begriff « Ursache », ganz allgemein genommen, ein Ähnlichkeitsbegriff ist, sondern auch die ihm untergeordneten Begriffe « Wirkursache », « Zweckursache », « Materialursache » und « Formalursache ». Aus der Kosmologie sei nur der Grundbegriff « Bewegung » genannt, aus der Psychologie nennen wir die Begriffe « Leben », « Tätigkeit », « Intellekt », « Wille » und « Freiheit », aus der Ethik die Begriffe « Glückseligkeit » und « Vollkommenheit ».

Das Verhältnis dieser Begriffe zueinander zeigt sich schon bei den transzendentalen Begriffen. Obwohl diese Begriffe alle den gleichen Umfang haben, wie der Seinsbegriff, bezeichnen sie doch etwas mehr als dieser. Sie bezeichnen zwar allgemeinste Seinsweisen, aber sie fügen dem Seinsbegriff trotzdem etwas hinzu, indem sie das gemeinsame Seiende in besonderer Weise bezeichnen. So bezeichnet das Eine die Ungeteiltheit des Seienden, das Etwas den Gegensatz des Seienden zum Nichtseienden, das Wahre die Übereinstimmung des Seienden mit dem Verstande und das Gute die Übereinstimmung des Seienden mit dem Begehren. Auf die Frage, was das von den transzendentalen Begriffen dem Seienden Hinzugefügte denn sei, antwortet die Philosophie, dieses könne nur ein reines Gedankending sein. Ein reines Gedankending ist also die Ungeteiltheit, die das Eine zugleich mit dem Seienden bezeichnet, ebenso der vom Etwas mitbezeichnete Gegensatz des Seienden zum Nichtseienden, desgleichen die vom Wahren mitbezeichnete Übereinstimmung des Seienden mit dem Verstande und die vom Guten mitbezeichnete Übereinstimmung des Seienden mit dem Begehren.

In De Verit. q. 21 a. 1 unterscheidet der Aquinate drei Weisen, auf die eines dem anderen etwas hinzufügen kann. Die erste Weise geschieht durch *Hinzutreten* des einen zum anderen ; sie findet sich in dem Verhältnis des Akzidenz zur Substanz. Auf die zweite Weise werden in den einzelnen Prädikamenten die allgemeinen Wesenheiten durch Hinzufügen neuer, weniger allgemeiner Merkmale immer mehr zusammengezogen. So bestimmt das Vernünftigsein das Lebewesen näher, zu dem es aber nicht als neue Wesenheit hinzutritt, denn das Lebewesen kann ja auch vernünftig sein. Die dritte Weise, auf die eines zum anderen etwas hinzufügen kann, ist dann gegeben, wenn von zwei Gedankeninhalten der eine etwas enthält, was dem anderen fehlt, jedoch so, daß ihnen in der Außenwelt keine zwei wirklich verschiedene Dinge entsprechen ; auch kommt es dabei nicht darauf an, ob der eine Gedankeninhalt sich zum anderen verhält wie die Art zur Gattung, also ihn zusammenziehend, sondern es kann das eine so gut wie das andere der Fall sein. Diese dritte Weise nennt Thomas die rein gedankliche, obwohl er schon bei der zweiten ausdrücklich bemerkt hatte, daß die Zusammenziehung des Allgemeinen durch ein weniger Allgemeines nicht durch Hinzufügen einer anderen Sache geschehe. Aber bei der zweiten Weise handelt es sich um die Zusammenziehung einer mit dem Zusammenziehenden *identischen Wesenheit*, z. B. die Zusammenziehung des Lebewesens durch die menschliche Natur in Petrus, bei der dritten dagegen hat das Zusammenziehende überhaupt kein Sein in der Außenwelt, ist es also auch nicht identisch mit dem Zusammengezogenen. Als Beispiel einer solchen Zusammenziehung gebraucht Thomas die Blindheit. Wenn wir von blinden Menschen sprechen, ziehen wir den Begriff « Mensch » durch etwas zusammen, was weder mit der menschlichen Wesenheit identisch ist noch außerhalb dieser ein Sein besitzt, sondern durch ein reines Gedankending. Beispiele für die andere Möglichkeit, daß ein in der Außenwelt überhaupt nicht Seiendes einem anderen hinzugefügt wird, ohne dieses zusammenzuziehen, bieten die Transzendentalien. Denn die vom Einen dem Seienden hinzugefügte Ungeteiltheit ist eine reine Verneinung ; das von den übrigen Transzendentalien dem Seienden Hinzugefügte aber sind lauter rein gedankliche Beziehungen.

Aus dem Verhältnis der transzendentalen Begriffe zum Seinsbegriff ist ersichtlich, daß jedes reine Gedankending bereits die Kenntnis eines Seienden voraussetzt. Wie könnte auch ein Nichtseiendes nach Art eines Seienden von einem erkannt werden, der das Seiende selbst noch

in keiner Weise erkannt hat? Zudem ist der Mensch in seinem Erkennen von der Mitwirkung des Gegenstandes abhängig. Was aber nicht ist, kann auch nicht wirkursächlich tätig sein.

Wie aber, so kann man dann fragen, ist bei einer solchen Abhängigkeit des menschlichen Erkennens vom Gegenstand die Bildung reiner Gedankendinge überhaupt möglich? Wollen wir mit dem allgemeinen Gesetze, daß nichts sich selbst bewegt, nicht in Widerspruch geraten, dann müssen wir annehmen, daß im reinen Gedankending ein Nichtseiendes nicht nur nach Art eines Seienden erfaßt wird, sondern zugleich *unter Mitwirkung* eines Seienden. Das Seiende muß auf unseren Verstand so einwirken, daß dieser unter seinem Einfluß auch einem Nichtseienden das Erkanntsein gibt. Die Erklärung für diese auffallende Erscheinung haben wir im Vorausgehenden wenigstens schon angedeutet. Sie liegt darin, daß sich die Dinge unserem Verstande nicht auf einmal offenbaren, sondern allmählich in der Weise, daß wir sie zuerst unter ganz allgemeinen Begriffen zusammenfassen und erst nach und nach voneinander unterscheiden. Denn sooft die Einzeldinge sich unserem Verstande in der Weise offenbaren, daß dieser sie nur unter einem Allgemeinbegriff erfassen kann, wirken sie bei der Bildung eines reinen Gedankendinges mit. Erhält ja doch ein Begriff eben dadurch den Charakter eines Allgemeinbegriffes, daß Vieles in Eins zusammengenommen wird. Eine solche Einheit von Dingen aber, die wesentlich viele sind, ist ein reines Gedankending, das unter die Kategorie der Verneinung fällt. Wenn sodann unser Verstand unter beständiger Mitwirkung der Außendinge die im Allgemeinbegriff erkannte abstrakte Wesenheit mit den Einzelwesenheiten, aus denen sie abstrahierbar ist, vergleicht und im Urteil von diesen aussagt, dann hilft ihm die Welt der wirklichen Dinge auch in einem fort rein gedankliche Beziehungen bilden.

Der Unterschied zwischen den willkürlich gebildeten und den sachlich begründeten reinen Gedankendingen liegt darin, daß die Außenwelt bei diesen den *ganzen* Inhalt liefert, bei jenen dagegen nur die verschiedenen Teile, die der Mensch dann nach freiem Belieben zusammensetzt.

Daß es uns schwer fällt, zu begreifen, wie ein Seiendes zur Bildung eines reinen Gedankendinges etwas beitragen kann, kommt daher, daß wir bei unseren einfachen Begriffen zwar das Bewußtsein haben, es entspreche ihnen etwas, aber nicht gleich auch das andere, dieses Etwas habe in der Außenwelt ein Sein. Man denke nur an den Streit um das Wesen der Sünde. Noch heute wollen viele nicht glauben, daß die

Sünde nichts weiter ist als ein Mangel an sittlicher Vollkommenheit, der von uns nach Art eines Seienden erkannt wird, also mittels eines reinen Gedankendinges. Unserem Begriff « Sünde » entspricht wirklich etwas in der Außenwelt, aber das was ihm entspricht ist das Fehlen eines Seins, nämlich der Übereinstimmung, die ein bestimmter menschlicher Akt mit dem göttlichen Gesetze haben sollte. Denn nur dieses Fehlen der Übereinstimmung macht den menschlichen Akt zu einer Sünde. Weil im einfachen Begriff das wirkliche Sein des Erkannten weder bejaht noch verneint wird, kann bei der Bildung solcher Gedankendinge von keinem Irrtum die Rede sein. Wie jedoch die Geschichte der Philosophie, besonders der Universalienstreit, beweist, liegt hier für das menschliche Erkennen eine Gefahrenzone. Weil im reinen Gedankending ein Nichtseiendes so nach Art eines Seienden erfaßt wird, daß sein Nichtsein nicht unmittelbar einleuchtet, fordert es vom Menschen noch eine besondere Überlegung, ob und inwieweit er ihm in der Außenwelt ein wirkliches Sein zuschreiben darf. Beweise dafür, daß es zuweilen sehr schwer ist, reine Gedankendinge als solche zu erkennen oder wirkliche Dinge von rein gedanklichen klar zu unterscheiden, liefert besonders die Welt der Beziehungen. So beantworten nicht einmal die Thomisten die Frage einstimmig, ob Rechte und Pflichten nur gedankliche oder reale Beziehungen seien. Man denke sodann an die Fälle, in denen gestritten wird, ob wir eine wirkliche oder bloß gedankliche Unterscheidung machen, z. B. zwischen Sosein und Dasein in den geschöpflichen Dingen, zwischen gewissen Akzidentien, zwischen der Seelensubstanz und ihren Vermögen.

So sehen wir, daß der Beitrag der reinen Gedankendinge zum menschlichen Erkennen eine doppelte Seite hat : auf der einen Seite sind sie ein Mittel, dasselbe zu vervollkommnen ; aber auf der anderen Seite halten sie das menschliche Erkennen auf einer wesentlich tieferen Stufe der Vollkommenheit, als das der reinen Geister, ja, bereiten sie ihm eine nicht geringe Gefahr, von der Wahrheit abzuirren und Unmögliches für möglich zu halten.

IV. Bedeutung der reinen Gedankendinge für das praktische Leben

In der Metaphysik wird das für die teleologische Weltanschauung grundlegende Axiom aufgestellt : omne agens agit propter finem, jedes Handelnde handelt wegen eines Zweckes. In der Ethik wird dieses

Axiom auf den Menschen angewandt und dadurch näher bestimmt, daß man sagt, der Mensch handle bei allem, was er als Mensch tut, aus Liebe zu einem *letzten* Zweck.

Daraus ersehen wir schon, daß für das ganze Leben eines Menschen seine Zwecksetzung maßgebend ist. Daher schreibt Thomas dem Gut, dessen Erreichung ein Mensch sich zum Ziele gesetzt hat, eine doppelte Ursächlichkeit zu : nämlich die einer Zweckursache, durch die es den Menschen anlockt, und die einer Formalursache, durch die es dieses Handeln von jedem auf ein anderes Gut gerichtetem Handeln verschieden macht [1]. Das menschliche Handeln unterscheidet sich von dem des Tieres dadurch, daß zwischen dem Erkennen eines Gutes und dem Streben danach ein freier Willensakt liegt und also der Mensch selbst Ziel und Form dieses Handelns bestimmt. Nun hat jede Handlung schon von Natur aus ein Ziel, das ihr von niemandem genommen werden kann. So hat die Handlung des Almosengebens wesentlich die Linderung der Not eines Mitmenschen zum Ziel, so daß alle Handlungen, die diesem Ziele nicht dienen, von der Bezeichnung « Almosen » ausgeschlossen sind. Die Freiheit des Menschen in bezug auf seine Zielsetzung ist daher nicht unbegrenzt. Im Falle, daß ihm zwar eine bestimmte Handlung, nicht aber deren Naturzweck (finis operis) gefällt, bedarf es einer zweiten Handlung, um die Wirkung der ersten zu verhindern. Aber der Mensch kann dem Naturzweck einer Handlung noch einen ganz andern hinzufügen (finis operantis). Während der erste mit der Notwendigkeit eines Naturgesetzes erreicht wird, kann das Streben nach dem zweiten, einer Handlung vom Menschen willkürlich hinzugefügten Zweck gänzlich mißlingen. So will einer durch Spendung einer großen Geldsumme für Arme eine hohe Auszeichnung erhalten, aber statt dessen wird er von allen, die seine Absicht durchschauen, nur ausgelacht.

Ob aber auch dieser zweite Zweck erreicht wird oder nur der erste, in jedem Falle spezifizieren beide die gesetzte menschliche Handlung, zuerst physisch und dann moralisch [2]. Denn die Zweckursache unter-

[1] De Carit. a. 3 : « In omnibus actibus voluntariis id quod est ex parte finis, est formale : quod ideo est quia unusquisque actus formam et speciem recipit secundum formam agentis, ut calefactio secundum calorem. Forma autem voluntatis est obiectum ipsius, quod est bonum et finis, sicut intelligibile est forma intellectus ; unde oportet quod id quod est ex parte finis, sit formale in actu voluntatis. »

[2] *Thomas*, S. Th. I-II 18, 4 : « In actione humana bonitas quadruplex considerari potest: una quidem secundum genus, prout scilicet est actio ; quia quan-

scheidet sich von der Wirkursache wesentlich dadurch, daß die Ausübung ihrer Ursächlichkeit nicht an die wirkliche Existenz eines bestimmten Gutes gebunden ist [1]. Daher unterscheidet man zwischen einem *finis in intentione* und einem *finis in executione*, d. h. zwischen einem beabsichtigten und einem bereits erreichten Zweck. Nicht dieser, sondern jener gibt der menschlichen Handlung die Spezifikation oder bestimmende Form [2].

Um die Natur des finis in intentione besser zu verstehen, müssen wir uns die Abhängigkeit unseres spezifisch menschlichen Begehrens vom Verstandeserkennen noch etwas klarer machen. Die bekannteste allgemeine Formel, in der das Verhältnis des Erkennens zum Begehren ausgedrückt wird, lautet : nihil volitum nisi cognitum. Diese Formel wird in der Metaphysik genauer bestimmt durch die Untersuchung, ob nur die objektive Güte eines Dinges oder auch die Erkenntnis dieser Güte zum metaphysischen Wesen der Zweckursache gehöre. *Ramírez* [3] prüft drei von Thomisten aufgestellte Ansichten. Nach der ersten liegt das eigentliche Wesen der Zweckursächlichkeit einzig in der objektiven Güte des Zweckes und ist die Erkenntnis dieser Güte nur die *Vorbedingung* für die *Ausübung* der Zweckursächlichkeit. Nach der zweiten Ansicht gehört auch die Erkenntnis des Begehrten zum metaphysischen Wesen der Zweckursächlichkeit, ja sogar noch mehr als die Güte des Begehrten. Die dritte Ansicht schlägt einen Mittelweg vor : nach ihr ist die Erkenntnis des Guten zwar mehr als eine bloße Vorbedingung für das Begehren, aber doch kein konstituierendes Wesensmerkmal, sondern die *Wurzel*, aus der das Begehren entsteht. Wir gehen hier auf diese Kontroverse nicht weiter ein, weil sie für unsere Frage ohne Belang ist. Mit Ramírez scheint uns die erste der drei Ansichten die

tum habet de actione et entitate, tantum habet de bonitate . . ., alia vero secundum speciem, quae accipitur secundum obiectum conveniens ; tertia secundum circumstantias, quasi secundum accidentia quaedam ; quarta autem secundum finem, quasi secundum habitudinem ad bonitatis causam. »

[1] *Thomas*, S. Th. III 62, 6 : « Nihil prohibet id quod est posterius tempore, antequam sit, movere, secundum quod praecedit in actu animae ; sicut finis, qui est posterior tempore, movet agentem, secundum quod est apprehensus et desideratus ab ipso ; sed illud quod nondum est in rerum natura, non movet secundum usum exteriorum rerum ; unde causa efficiens non potest esse posterior in esse ordine durationis sicut causa finalis. »

[2] *Thomas*, S. Th. I-II 1, 3 ad 2 : « Finis secundum quod est prior in intentione . . . dat speciem actui humano sive morali. »

[3] *Ramírez I. M.*, De hominis beatitudine tractatus theologicus. Salamanticae 1942, tom. I 187 ff.

Lehre des hl. Thomas am getreuesten wiederzugeben. Obwohl sie dem Erkennen in bezug auf die von einem Gute ausgeübte Zweckursächlichkeit nur die Stellung einer Vorbedingung zuerkennt, läßt auch sie die Möglichkeit bestehen, daß einer sich etwas zum Ziele seines Strebens macht, was überhaupt nicht möglich und deshalb ein reines Gedankending ist. Will jemand z. B. genau so werden, wie ein anderer, so erstrebt er ein reines Gedankending. In der Metaphysik wird zwar betont, daß ein reines Gedankending niemals gut sein könne, aber es kann auch nicht *sein*, und trotzdem wird es nach Art eines Seienden gedacht. Und in ganz gleicher Weise kann Unmögliches auch nach Art eines Gutes gedacht werden.

Welche Bedeutung das für das praktische Leben hat, beginnen wir schon daraus zu ersehen, daß die dem Begehren vorausgehende Erkenntnis des Gegenstandes zu den *praktischen* Erkenntnissen gehört [1]. Ramírez glaubt sogar, die dem Begehren vorausgehende Erkenntnis « quaedam concausa in ratione causandi finaliter » [2], eine Art Mitursache der Zweckursache nennen zu dürfen. So weit möchten wir nicht gehen, um nicht die beiden grundverschiedenen Dinge : Vorbedingung und eigentliche Ursache miteinander zu vermengen ; aber so viel ist gewiß, daß die dem Begehren vorausgehende Erkenntnis für das Leben entscheidend ist. Denn ohne sie gibt es kein Begehren, und ohne Begehren gibt es auch keine Wirkursächlichkeit [3].

Im vorausgehenden Abschnitt haben wir bemerkt, daß die willkürlichen, d. h. sachlich nicht begründeten reinen Gedankendinge für die Wahrheitserkenntnis keinen Wert haben. Anders liegt die Sache, wenn wir die Bedeutung dieser reinen Gedankendinge für die Gestaltung des praktischen Lebens ins Auge fassen. Wir haben schon an die vielen Fabeln und Märchen erinnert. Wenn die Fabel untermenschliche Dinge, namentlich Tiere, wie Menschen reden und handeln läßt, und das

[1] *Thomas*, S. Th. I-II 9, 1 ad 2 : « Sicut imaginatio formae sine aestimatione convenientis vel nocivi non movet appetitum ; ita nec apprehensio veri sine ratione boni et appetibilis. Unde intellectus speculativus non movet, sed intellectus practicus. » — In III De anima, lect. 15 n. 821 : « Haec duo sunt moventia, scilicet appetitus et intellectus practicus. Quia enim ipsum appetibile, quod est primum consideratum ab intellectu practico, movet, propter hoc dicitur intellectus practicus movere, quia scillicet eius principium, quod est appetibile, movet. »

[2] A. a. O. 197 n. 345.

[3] *Thomas*, in Met. V, lect. 3 n. 782 : « Licet sit finis ultimus in esse in quibusdam, in causalitate tamen est prior semper. Unde dicitur causa causarum, quia est causa causalitatis in omnibus causis. Est enim causa causalitatis efficientis ... Efficiens autem est causa causalitatis et materiae et formae. »

Märchen von der im Mittelpunkt stehenden Person Taten erzählt, die allen Naturgesetzen widerstreiten, so sind das lauter reine Gedankendinge. Das gleiche gilt vom Mythus. Das Wort « Mythus » wird nicht immer gleich genommen. *D. F. Strauß* versteht in seinem Buche « Das Leben Jesu » unter ihm die « absichtslos dichtende Sage », und nennt Mythus alles, was auf unhistorische Weise Bestandteil einer Religion geworden ist. Auch in der Gegenwart unterscheiden nicht alle klar zwischen Mythus und Sage. Sein Wesen dürfte am zutreffendsten in folgender Definition ausgedrückt sein : « Die Darstellung von Naturereignissen und Naturvorgängen in der Form der Erzählung von Taten und Schicksalen göttlicher oder halbgöttlicher Personen, soweit dieselbe religiöse Bedeutung hat oder wenigstens mit religiösen Anschauungen und Gebräuchen in engem Zusammenhange steht. »[1] So hält Homer den Regenbogen für ein religiöses Wesen, dem die Aufgabe zukommt, Bote der Götter zu sein[2].

Fabel und Märchen haben einen ästhetisch-didaktischen Wert ; beim Mythus kann man zweifeln, ob ihm ein eigentlicher Wert zuerkannt werden kann, oder ob es nicht richtiger ist, bei ihm nur von einem *Einfluß* zu sprechen. Ein solcher ist bei ihm unbestreitbar. Die Geschichte der antiken heidnischen Religionen legt dafür offenkundiges Zeugnis ab.

Um Beispiele zu finden für willkürlich gebildete reine Gedankendinge, die für das praktische Leben von Bedeutung sind, brauchen wir aber nicht einmal so weit zu gehen, daß wir uns allerlei Fabeln, Märchen und Mythen in die Erinnerung zurückrufen. Das tägliche Leben ist überreich an ihnen. Wir sagten schon, daß die Zweckursache im Gegensatz zur Wirkursache ihre Ursächlichkeit auch schon ausüben könne, bevor das begehrte Gut ein physisches Dasein hat, ja dann erst recht ; denn sobald ein Ziel erreicht ist, hört das Streben nach ihm auf. Nun hat aber das menschliche Streben das Besondere an sich, daß es wesentlich ein Glückstreben ist. Das will sagen, der Mensch kann sich niemals ganz zufrieden geben mit der Erreichung eines begrenzten Zieles, mag dieses noch so wertvoll sein, sondern notgedrungen richtet er sein Stre-

[1] Aus Realencyklopädie für protest. Theologie und Kirche von *J. J. Herzog*, Bd. VII [2] 549 ; Artikel « Heidentum ». Zitiert von *Brunsmann Joh.*, Lehrbuch der Apologetik. Bd. 1 : Religion und Offenbarung. St. Gabriel bei Wien 1930 [3], 273, Fußnote 114.

[2] Vgl. *Zeller - Nestle*, Grundriß der Geschichte der Griech. Philosophie. Leipzig 1928 [13], 36.

ben auf ein Gut, das überhaupt nichts mehr zu wünschen übrigläßt. In Wirklichkeit vermag aber einzig Gott alle Wünsche des menschlichen Herzens ganz zu stillen. Daher steckt hinter jedem Streben nach einem anderen Höchstwert als Gott, ein reines Gedankending. Denn wird Höheres nach Weise eines Niederen *erkannt*, z. B. die geistige Seele nach Weise einer Körpersubstanz, dann ist das eine Analogie. Eine solche Analogie ist vollkommen wahr, mag sie auch eine sehr unvollkommene Erkenntnis sein. Wird jedoch dem Niederen eine Fähigkeit nach der Weise zugeschrieben, auf die sie nur dem Höheren zukommen kann, dann haben wir es nicht mit einer Analogie zu tun, sondern mit einem Irrtum. Nicht jeder Irrtum beruht auf der Bildung eines reinen Gedankendinges. Wenn ich z. B. eine falsche Meinung habe über die gegenwärtige Zeitlage, aber so, daß die Dinge sich wenigstens so verhalten könnten, wie ich mir sie denke, dann bilde ich mir keine reinen Gedankendinge. Denn wie wir im ersten Abschnitt gezeigt haben, gehört zum Wesen des reinen Gedankendinges, daß es in der Außenwelt überhaupt nicht sein kann. Aber wenn wir einem Niederen die Leistungsfähigkeit eines Höheren zuschreiben, dann ist das eine Utopie, eine nicht zu verwirklichende Idee oder ein reines Gedankending. Jede Sünde enthält eine solche Überwertung irgendeines geschaffenen Gutes, und darum ist das ganze Weltbild des Sünders mit reinen Gedankendingen angefüllt. Welche Wirkung das hat für die Gestaltung des praktischen Lebens, braucht hier nicht weiter ausgeführt zu werden. Sie wird jedem offenbar, der sich die Mühe nimmt, über das Verhältnis der Zweckursache zu den übrigen Ursachen ein wenig nachzudenken.

Wenden wir nun unsere Aufmerksamkeit wieder den sachlich begründeten reinen Gedankendingen zu. Ihre Bedeutung für das praktische Leben erkennen wir aus der Rolle, die sie im Verkehr der Menschen untereinander und mit den höheren Wesen spielen.

a) Die reinen Gedankendinge im Verkehr der Menschen untereinander

Das gesellschaftliche Leben der Menschen wird durch Rechte und Pflichten bestimmt. Wie wir im vorausgehenden schon bemerkten, ist man auch unter den Thomisten nicht ganz einig, ob diese Rechte und Pflichten als wirkliche oder nur als sachlich begründete gedankliche Beziehungen angesehen werden müssen. Hier auf diese schwierige Frage einzugehen, ist nicht notwendig, weil auch dann, wenn Rechte und

Pflichten reale Beziehungen sind, der ganze gesellschaftliche Verkehr der Menschen dem Einflusse reiner Gedankendinge unterworfen bleibt. Denn was helfen alle Rechte und Pflichten, wenn die Menschen keine Hochachtung voreinander haben ? Sooft aber einer dem anderen Hochachtung erweist, bildet er sich ein reines Gedankending. Denn die Hochachtung ist ein wesentlich innerer Akt, durch den nach außen nichts hervorgebracht wird. Daher sagen die Scholastiker : honor est in honorante. Der Gegenstand wird durch den Akt der Hochachtung ebenso wenig verändert, wie die Wand durch unser bloßes Anschauen. So erzählt der hl. Augustinus in seinen Bekenntnissen (IV 14), daß er sich vor seiner Bekehrung einmal durch andere für einen ihm ganz unbekannten römischen Redner mit Namen Hierius begeistern ließ und ihm deshalb sogar seine Bücher über das Schöne und Schickliche zugeeignet habe. Dann aber bemerkt er : « Hätten dieselben Leute ihn nicht gelobt, sondern getadelt und ebendasselbe von ihm, aber unter Äußerungen des Tadels und der Verachtung erzählt, so hätte ich mich für ihn nicht entzündet und erwärmt ; *und doch wären die Tatsachen und der Charakter des Mannes genau dieselben geblieben*, und geändert hätte sich nur die Auffassung der Erzähler [1]. Gleichwohl kommt sich der Mensch unwillkürlich so vor, als gebe er dem Geehrten etwas. Denn sein allgemeiner Begriff von Tätigkeit ist ja von sinnlich wahrnehmbaren Einzeltätigkeiten abstrahiert, die alle nach außen etwas hervorbringen. Und diese seine Herkunft ist wohl der Grund, warum wir uns den Gegenstand der Ehre so auf den Akt der Ehre hingeordnet denken, wie bei der aus sich hinausgehenden Tätigkeit das Leidende zum Tätigen. Wie naturgesetzlich notwendig das geschieht, zeigt die auffallende Erscheinung, daß selbst der Geehrte die gleiche Vorstellung hat, wenn er sich geehrt *fühlt*. Es dürfte kaum ein offensichtlicheres Zeichen des sachlichen Unterschiedes zwischen der einfachen Erfassung und dem Urteil geben, als das Verhalten, das der Mensch der Ehre gegenüber einnimmt. Einerseits steht er unter dem Eindruck, daß er etwas empfängt, aber anderseits weiß er ganz gut, daß ihm alle Ehrerweise keinen Zuwachs an Wissen, Können und Wert eintragen. Im Gegenteil, er läßt sich die Ehren zuweilen sogar noch viel kosten. Was er wirklich empfängt, ist nur die *Kenntnis* von der Achtung, die ein anderer vor ihm hat. Diese Kenntnis ist es, was ihm Freude bereitet. Aber diese Kenntnis gehört nicht zum Wesen der Achtung. Denn sie kann auch

[1] Übersetzung von *Alfred Hoffmann*, in Bibliothek der Kirchenväter. München 1914, 75.

fehlen, ohne daß die Achtung aufhört. Sie kann auch von einem anderen gewonnen werden, als von dem Geehrten. Zwischen der Ehre und ihr liegt das äußere Zeichen, und dieses, nicht die Ehre selbst, ist ihre Ursache. Daher muß man sagen, der Geehrte erhalte durch die Ehre nicht mehr als dadurch, daß ihn ein anderer anschaut. Und doch, man denke sich einmal so weit als möglich alle Ehrenbezeugungen und Ehrentitel aus dem menschlichen Leben weg, was dann ? Selbst die Liebe wäre außerstande, die soziale Ordnung aufrecht zu erhalten.

b) Die reinen Gedankendinge im Verkehr der Menschen mit den höheren Wesen

Der Verkehr des Menschen mit den reinen Geistern hat das Eigentümliche an sich, daß er nur durch geistige Akte des Erkennens und des Begehrens geschehen kann. Denn durch andere Akte sind reine Geister nicht erreichbar. Diese beiden Arten von Akten sind wesentlich innere Akte, durch die direkt nach außen nichts hervorgebracht wird. Und wenn sie nebensächlich etwas hervorbringen, so geschieht das nicht in den reinen Geistern, sondern nur in den dem menschlichen Willen untergeordneten anderen Seelenvermögen, z. B. in der Phantasie und im sinnlichen Begehrungsvermögen. Daher gilt von ihnen das Gleiche, wie von unseren Ehrenbezeugungen. Wie wir durch diese dem Geehrten nichts geben, was er nicht schon hat, so bleiben auch alle unsere auf höhere Wesen gerichteten Akte ganz in uns. Wir vervollkommnen durch sie nur uns selbst. Dem höheren Wesen gegenüber vermag der Mensch sogar noch weniger. Anderen Menschen können wir unsere innere Gesinnung wenigstens noch durch äußere Zeichen zur Kenntnis bringen. Bei den höheren Wesen versagt auch dieses Mittel, weil sie ihre Ideen nicht von ihren geschöpflichen Gegenständen, sondern unmittelbar von Gott erhalten. Gott und den geschaffenen reinen Geistern gegenüber offenbaren wir unsere innere Gesinnung nicht, weil diese ihnen sonst verborgen bliebe, sondern weil wir als Wesen, die aus Leib und Seele zusammengesetzt sind, das Bedürfnis haben, alles was uns innerlich bewegt, auch sinnlich auszudrücken. Wir können aber dieses Bedürfnis nicht anders befriedigen, als indem wir mit Gott und den geschaffenen Geistern so verkehren, als ob sie von uns etwas empfingen. Darin, daß wir die reinen Geister nach Art körperlicher Wesen erkennen, und an ihnen die Unvollkommenheiten dieser letzteren abziehen, liegt eine Analogie. Aber wenn wir einen nach außen nichts hervorbringenden

Akt nach Art eines wirkursächlichen denken, dann ist das etwas ganz anderes. In diesem Falle bilden wir ein reines Gedankending.

In der Ethik wird gezeigt, daß die freien Willensakte das eigentümliche Subjekt der Sittlichkeit sind. Denn der sittliche Wert sowohl einer Person als auch der äußeren Akte hängt ganz von der Willenseinstellung ab. Solange die Absicht eines Menschen gut ist, ist er auch selbst gut, und mögen seine äußeren Handlungen, rein sachlich genommen, noch so verkehrt sein, eine moralische Schuld wird ihm nun niemals anhaften. Unsere inneren Willensakte aber sind so weit sittlich gut, als sie mit dem göttlichen Gesetze in Einklang stehen. So wird jeder sittliche Akt des Menschen zu einer Stellungnahme für oder gegen Gott. Aber sobald der Mensch sich dabei als Geber und Gott als Empfänger denkt, bildet er sich ein freies Gedankending. Denn in seinem sittlichen Leben ist der Mensch zugleich Geber und Empfänger, Gott aber nur Geber. Die reine Freundschaftsliebe, aus der Gott die Welt erschaffen hat, würde einen Abbruch erleiden, wenn er von uns wirklich etwas annähme. In bezug auf Gott bleibt der Mensch in alle Ewigkeit ein unnützes Werkzeug. Selbst von der Verherrlichung, die Gott uns zur Pflicht gemacht hat, haben nur wir einen Vorteil. Das ist nicht nur eine vom hl. Paulus den Athenern auf dem Areopag gepredigte [1], sondern auch eine streng philosophische Wahrheit. Die Verherrlichung Gottes gehört so, wie auch mein Sehen auf die Wand, der Welt wirklicher Dinge an. Es ist auch wahr, daß an sich jede Beziehung gegenseitig ist. Aber einer sachlichen Beziehung entspricht nur dann eine andere sachliche Beziehung von seiten des Beziehungszieles, wenn dem sachlichen Beziehungsgrunde auf der einen Seite auch ein sachlicher Beziehungsgrund auf der anderen entspricht. Das aber ist in den beiden Fällen vom Sehen auf die Wand und vom Verherrlichen Gottes nicht der Fall. Deshalb ist sowohl die Beziehung der Wand zum Sehenden als die Beziehung Gottes zu dem ihn Verherrlichenden nur eine rein gedankliche.

Von welcher praktischen Bedeutung eine rein gedankliche Unterscheidung sein kann, zeigt am klarsten die Unterscheidung zwischen der Verherrlichung Gottes und der Glückseligkeit des Menschen. Dieselben Akte des Gotterkennens und Gottliebens, durch die der Mensch Gott verherrlicht, machen ihn auch glücklich. Und doch muß der Mensch die Verherrlichung Gottes mehr lieben als sein eigenes Glück. Denn

[1] Apostelgeschichte 17, 25.

nicht sein eigenes Glück, sondern die Verherrlichung Gottes ist sein eigentliches Endziel. Der Sünder möchte diese Ordnung umkehren, indem er ein Glück erstrebt, das nicht der Ehre Gottes untergeordnet ist. Aber was er damit wirklich erreicht, ist sein Unglück.

Das dürfte genügen, um den ungeheueren Einfluß der Gedankendinge auf die Gestaltung des menschlichen Lebens ins Licht zu rücken. Wie wir sahen, ist die Notwendigkeit, reine Gedankendinge zu bilden eine Folge unserer abstrakten Erkenntnisweise. Denn diese ist der Grund, warum wir in den Dingen Sosein und Dasein nicht auf einmal erfassen und darum Urteile bilden und Schlüsse ziehen müssen, um so unsere im Anfange recht mangelhafte Erkenntnis allmählich immer mehr zu vervollkommnen. In diesen Urteilen und Schlüssen aber arbeiten wir beständig mit allgemeinen Begriffen, denen die Dinge der Außenwelt in bezug auf die Form der Allgemeinheit niemals, und in bezug auf den Inhalt nur so weit entsprechen, als sie wirklich abstrahiert und nicht willkürlich zusammengesetzt sind. Weil unser Willensleben wesentlich von der Vollkommenheit unseres Erkennens abhängt, ist es unvermeidlich, daß die reinen Gedankendinge selbst in das sittliche Leben des Menschen hinüberwirken. Man kann deshalb sagen, das Bilden reiner Gedankendinge gehöre ebenso zu unserem Menschsein wie das Abstrahieren und das Schlußfolgern. So verstehen wir auch, warum es gleich diesen beiden Aktreihen durchweg unbewußt geschieht. Wer sich einmal über die Gesetze Rechenschaft gegeben hat, nach denen die sachlich begründeten reinen Gedankendinge gebildet werden müssen, kann nicht anders als über die große Treffsicherheit staunen, mit der unser Verstand auch hier zu Werke geht. Wie beim Abstrahieren und Schlußfolgern, können auch hier Fehler unterlaufen, besonders kann es geschehen, daß reine Gedankendinge für Wirklichkeiten, und umgekehrt wirkliche Sachverhalte für reine Gedankendinge gehalten werden, aber notwendig ist das nicht. An sich sind die reinen Gedankendinge Mittel, die dem Menschen helfen, sich im Erkennen und sittlichen Handeln immer mehr zu vervollkommnen. Im Vergleich zum Schaffen Gottes offenbart der Mensch gerade im Bilden reiner Gedankendinge seine große Ohnmacht ; dagegen mit dem Tun der untermenschlichen Geschöpfe verglichen, bedeutet die Bildung reiner Gedankendinge schon eine große Vollkommenheit. Denn sie zeigt, daß im Menschen schon ein Geist am Werke ist, der eine höhere Stufe der Ähnlichkeit mit Gott aufweist.

Wesen und Würde der Person

Von Dr. P. Clodoald HUBATKA O. F. M. Cap.

Jede Soziologie muß, wie J. Meßner hervorgehoben hat, mit der Lehre vom Menschen beginnen, soll sie nicht an einem falschen Geleise ansetzen [1]. Während der Individualismus im Einzelmenschen das Letzte und Höchste sieht, von einem Dienstverhältnis des Einzelnen zur Gemeinschaft nichts wissen will, geht im Kollektivismus der Einzelne in der Gesamtheit unter. Er ist nur ein Teil des Kollektivs, sei dieser Kollektivwert die Gesellschaft, die Wirtschaft, der Staat, die Nation, die Rasse oder sonst eine andere Ganzheit. Beide Systeme sind die äußersten Gegensätze auf der gleichen geistigen Ebene. Beide lösen den Menschen von Gott und machen entweder den Einzelmenschen oder das Kollektiv zum Absoluten.

Die thomistische Gesellschaftslehre, welche den Menschen sowohl als Eigenpersönlichkeit wie als soziales Wesen würdigt, baut auf der Unterscheidung von Individuum, Suppositum, Person und Gemeinschaft auf. Um Wesen und Wert der menschlichen Person zu erfassen, müssen wir die erst genannten drei Wirklichkeiten tiefer untersuchen. Diese Unterscheidungen sind nicht nur für eine Gesellschaftsphilosophie, sondern auch für die Ontologie und spekulative Theologie von erstrangiger Bedeutung.

Auf den Unterschied zwischen *Individuum* und Individuell hat G. Manser O. P. aufmerksam gemacht [2]. Auch das Individuum ist etwas Individuelles, aber nicht jedes Individuelle ist ein Individuum. Letzteres finden wir nur in der substanziellen Ordnung, während alle konkreten, individuellen Akzidenzien davon ausgeschlossen sind. Auch kann nicht von einem Individuum die Rede sein, wenn es sich um eine Teilsubstanz handelt. Diese besitzt wohl ein Einzelsein, d. h. ein singuläres Sein, nicht aber ein Individuumsein.

Das Individuum gehört somit zur Kategorie der Substanz. Es ist nicht in einem andern — non in alio. Es ist aber keine allgemeine, abstrakte, sondern eine singuläre Substanz. Dadurch wird die substantia

[1] *Meßner J.*, Die soziale Frage [5], Tyrolia, Innsbruck 1938, S. 464.
[2] *Manser G.* O. P., Das Wesen des Thomismus [2], Fribourg 1935, S. 644.

secunda ausgeschlossen, die von andern generisch oder spezifisch ausgesagt werden kann — non de alio. Weil sie « Vollsubstanz », substantia completa ist, wird jede Teilsubstanz ausgeschieden — non cum alio [1].

Durch die Einzelheit, Individuation, die den Dingen innerlich ist, werden die Wesenheiten Einzeldinge. Das zum Artwesen hinzukommende Positive ist der Einzelheitsunterschied. Das *Individuationsprinzip* sucht die Wurzel dieses Einzelheitsunterschiedes, die wurzelhafte Ursache der Vereinzelung oder das principium radicale der Individuation, wodurch die formelle Individuation ermöglicht und begründet wird [2]. Während Skotus den Grund der Einzelheit in einer zum Artwesen hinzukommenden Bestimmtheit, in der sogenannten Haeczeität, der Diesheit sieht [3], ist für Suarez der Grund der Einzelheit die Wesenheit des Dinges an und für sich. Unaquaeque entitas est per seipsa suae individuationis principium [4]. Nach Thomas und den Thomisten ist der durch die Ausdehnung unterschiedene oder bezeichnete Stoff, die materia quantitate signata, die Wurzel der Individuation [5]. Die Bezeichnung geschieht, wie Cajetan hervorgehoben, nicht durch eine tatsächlich anhaftende Ausdehnung, sondern besteht in einer transzendentalen Beziehung des Stoffes zu einer nicht bestimmt begrenzten Ausdehnung [6]. Die artbildende Form, die in sich immer die gleiche ist, wird durch die Aufnahme in den verschiedenen Untergrund, zu dem sie eine transzendentale Beziehung hat, vervielfältigt. Die verschiedenen Substanzen derselben Spezies haben dieselbe Artbestimmtheit; sie unterscheiden sich nur der Zahl nach. So gelangen wir bei der Betrachtung des Individuums, am Baum des Porphyrius beim äußersten Ast, beim ἄτομον εἶδος an. Die Einheit des Einzeldinges weist jede Teilung und Mitteilung an Untergeordnete ab.

Als körperliche Einzelsubstanz ist der Mensch ein Fragment der Gesamtmaterie, ein Teil des Universums. Darum sind wir Menschen nicht obwohl, sondern weil und insofern wir Individuen sind, Gemein-

[1] A. a. O. S. 645.

[2] Vgl. *Cajetan*, in De ente et essentia, 2. Cap.; *Ed. Laurent* O.P., n. 37, S. 56: « Materia signata non est ipsa differentia individualis, sed id unde sumitur et quod causat ipsam intrinsece »; vgl. *Manser G.*, a. a. O. S. 647 ff.

[3] Vgl. *Belmond* O. F. M., L'Heccéisme scotiste, Etudes Franciscains 1935, S. 159; *Manser G.*, a. a. O. S. 627.

[4] *Suarez*, Disp. Met. disp. 5. s. 6 n. 1.

[5] De ente et potentia, c. 2.

[6] Vgl. *Gredt J.* O. S. B., Die aristotelisch-thomistische Philosophie, Herder 1935, I. Bd., S. 242; *Manser G.*, a. a. O. 651 ff.

schaftswesen [1]. Darum hat der Mensch sich als Individuum der Gemeinschaft zu fügen, für sie das zeitliche Wohl und, wenn es sein muß, selbst das Leben aufs Spiel zu setzen. Es entspricht der Natur der Dinge, wenn das soziale Leben dem Individuum mancherlei Zwang und Opfer auferlegt [2].

Die konkreten körperlichen Vollsubstanzen, die uns täglich begegnen, wie dieser Baum, dieses Tier, zeichnen sich aus durch ihre Selbständigkeit. Sie sind im Dasein unabhängig von einem Träger, dem das Wesen anhaftet. Eine solche für sich existierende Einzelsubstanz besitzt Selbständigkeit, den Selbstand und wird *Suppositum* genannt, oder wie Gredt es übersetzt, wird ein « Vollselbständiges » [3]. Ein Suppositum hat weder das Sein an einem andern noch mit einem andern gemeinsam, sondern für sich allein. Das Vollselbständige ist in jeder Weise unmitteilbar. Die Einzelsubstanz schließt nach dem Gesagten die Mitteilung an Untergeordnete aus, die vollselbständige Einzelsubstanz ist schlechthin unmitteilbar, nicht nur nach « unten », sondern auch nach « oben », insofern es das Sein für sich allein hat, sodaß es keinem andern mitgeteilt werden kann, mit dem es das Sein gemeinsam hätte. Das Suppositum wird daher bestimmt : die vollkommen, d. h. unmitteilbar für sich seiende Einzelsubstanz [4]. Es ist ein Totalganzes in sich und für sich. Weil es ein eigenes Sein, eine eigene Existenz hat, besitzt es auch eine eigene Tätigkeit. Dem Suppositum werden daher die Handlungen zugeschrieben. Es ist das erste Subjekt der Attribution. So ist es z. B. Petrus, der ein Mensch, der tugendhaft ist, der existiert und handelt.

Das *vernünftige* Suppositum, das Vollselbständige vernünftiger Natur, wird *Person* genannt : Distinctum subsistens in natura intellectuali [5]. Dem Menschen eignet eine besondere Art des Durch-sich-seins und Für-sich-seins, eine besonders ausgeprägte Form der Selbständigkeit. Er hat eine stärkere und höhere Selbstzugehörigkeit als alle andern Substanzen des sichtbaren Kosmos ; er bestimmt, kraft seiner Freiheit, sich selbst. Er handelt im eigentlichen und wahren Sinne durch sich selbst [6]. Wenn auch Pflanzen und Tiere aus inneren Prinzipien heraus

[1] *Welty E.* O. P., Gemeinschaft und Einzelmensch, Pustet 1935, S. 132.

[2] *Maritain J.*, Gesellschaftsordnung und Freiheit, Vita nova Verlag, Luzern 1936, S. 41.

[3] *Gredt J.*, a. a. O. II. Bd., S. 114.

[4] A. a. O.

[5] De Pot. q. 9 a. 4.

[6] Vgl. *Welty E.* O. P., a. a. O. S. 82 ; *Garrigou-Lagrange* O. P., Le sens commun, Paris 1922, S. 330 ff.

leben, für sich und durch sich bestehen, so werden sie doch mehr getrieben als daß sie sich selber treiben. Durch seine Geistigkeit wird der Mensch frei und daher Herr seiner Akte. Zwei Forderungen werden daher an das Personsein gestellt : *Selbständigkeit* und *Geistigkeit* oder Vernunftbegabtheit.

Der Name ist also denjenigen Substanzen vorbehalten, die jenes « göttliche Etwas », das wir Geist nennen, besitzen. Die Person repräsentiert eine höhere Welt als die körperliche, nämlich die geistige, sittliche. Sie ist darum nicht mehr Teil des Universums. Die Person ist ihrer selbst willen da, alle andern sichtbaren Dinge sind des Menschen als Person wegen da [1]. So behauptet sich der Mensch wegen seiner Würde als Person der Gesamtheit gegenüber als gewisser, wenn auch nicht letzter, Selbstzweck. Der Mensch bekommt freilich auch eine Sendung an seine Art mit — er ist ja auch ein Individuum, und dieses ist für die Art da : individua sunt propter speciem [2] — aber weder der erste, noch der ausschließliche Sinn seines Daseins besteht darin, Vermittler artgleichen Lebens, Bindeglied einer Kette zu sein. Jeder Mensch ist seiner Einmaligkeit und Besonderheit, seiner selbst willen, intendiert [3]. Als Person ist der Mensch der Gemeinschaft ontisch übergeordnet [4]. Als Individuen stehen wir, wie Maritain sagt, unter den Sternen. Als Personen beherrschen wir sie [5]. Für das Individuum ist die Gesellschaft das Ziel, für die Person ist sie Mittel zur Entfaltung und Ausstrahlung der Persönlichkeit. Das zeitliche Wohl der Gemeinschaft ist dem überzeitlichen Wohl der Person untergeordnet.

Wie der Mensch nicht reiner Verstand, reiner Geist ist, so ist er auch nicht reine Person. Wie er auf der untersten Stufe der Intellektualität steht, so steht er auf der niedrigsten Stufe der Persönlichkeit. In Gott, dem reinen Akt, ist auch die Persönlichkeit im reinsten Zustande. Der Begriff Person ist also ein *analoger*, der auf wesentlich verschiedenen ontologischen Ebenen, beim Menschen, bei den Engeln und bei Gott verwirklicht ist [6].

Die Persönlichkeit wächst, so hebt Garrigou-Lagrange hervor, in dem Maße, als die Seele sich über die sinnliche Welt erhebt und Erkenntnis und Willen enger und enger dem angleicht, was das Leben des Geistes ausmacht. Die Philosophen haben die Wahrheit am Saume

[1] II-II q. 64 a. 2 ad 3 ; III. C. G. 112.
[2] III. C. G. 59.
[3] *Welty*, a. a. O. S. 152.
[4] A. a. O. S. 137.
[5] *Maritain J.*, Der Thomismus und der Mensch in der Zeit, Köln, S. 28.
[6] *Maritain J.*, Gesellschaftsordnung und Freiheit, S. 39.

gefaßt, die Heiligen haben sie voll begriffen, daß die volle Entwicklung unserer armen Persönlichkeit darin besteht, sie sozusagen an Gottes Persönlichkeit zu verlieren, der allein im vollsten Sinn des Wortes die Persönlichkeit besitzt, denn er allein ist vollkommen unabhängig in seinem Sein und Tun [1].

Das Gesagte genügt, um jedes Element folgender *Begriffsbestimmung* der Person zu durchschauen: Persona est substantia singularis et completa, sui iuris, et intellectu praedita. Als eine Substanz, die ist und wirkt, ist sie nicht eine abstrakte, sondern eine konkrete Einzelsubstanz. Als Suppositum ist sie Vollsubstanz, als Person ist diese geistiger Natur. Als Vollselbständiges besitzt die Person eine eigene Existenz und darum auch eine eigene Tätigkeit; sie wird sui iuris. Darum wird von der Person als singulärer Substanz die Mitteilbarkeit der allgemeinen, abstrakten Substanz an die inferiora ausgeschlossen. Als Vollsubstanz ist die Mitteilbarkeit als Teil eines Ganzen unmöglich. Weil die Person den Selbstand und damit eine eigene Existenz besitzt, ist sie so abgeschlossen, daß sie das Sein nicht mit einer andern Substanz teilen kann; sie wird sui iuris.

Weil die Person Geistigkeit voraussetzt, ist es leicht zu begreifen, daß Philosophen wie Descartes, Locke, Wolff, Ribot, welche die Person mehr psychologisch oder moralisch betrachten, ihr Wesen im *Selbstbewußtsein*, oder wie Main de Biran, in der *Freiheit* erblicken. Auf theologischem Gebiete versuchte Günther im 19. Jahrhundert die erste Ansicht, Rosmini die letztere auf die Lehre der Inkarnation anzuwenden.

Daß die *metaphysische* Persönlichkeit nicht im Selbstbewußtsein oder in der Freiheit besteht, ergibt sich daraus, daß das Selbstbewußtsein die Person in der ontologischen Ordnung voraussetzt. Das Selbstbewußtsein wird der Person zugeschrieben, sie *hat* Selbstbewußtsein. Ich habe das Selbstbewußtsein, Person zu sein. Dieses ist aber nicht das Bewußtsein meines Bewußtseins. Zuerst muß das Subjekt, die Person, konstituiert sein, um Bewußtsein zu haben. Sonst wäre das Bewußtsein nicht *mein* Bewußtsein, noch ein Bewußtsein von mir, sondern ein Bewußtsein von nichts oder eben kein Bewußtsein. Ebenso wird die Freiheit der Person zugeschrieben: diese ist die Trägerin der Freiheit. Also setzen Selbstbewußtsein und Freiheit die ontische Person voraus [2].

[1] *Garrigou-Lagrange,* a. a. O. S. 333.

[2] *Garrigou-Lagrange* O.P., De vera notione personalitatis. Acta acad. Rom. S. Thomae Aq. 1938, S. 83.

Die Person gehört, wie wir hervorgehoben, der substanziellen Ordnung an, während Freiheit und Selbstbewußtsein als Akte der Person der akzidentellen Ordnung einzureihen sind.[1] Wir vertreten also den substanziellen und nicht den phänomenalen Personbegriff. Letzterer würde zur absurden Folgerung führen, daß jede Veränderung im Bewußtsein, in der Tätigkeit, einen Wechsel der Person bedingen würde. Würde die Persönlichkeit auf dem aktualen Bewußtsein beruhen, wären Kinder, Schlafende und Geisteskranke keine Personen. Freiheit und Selbstbewußtsein bieten aber kostbare Aspekte der Person. Wir begreifen, daß der Psychologe von einer Spaltung der Persönlichkeit spricht und einem Menschen verschiedene Persönlichkeiten zuschreiben kann. Dabei handelt es sich aber, wie M. de Munnynck O. P. hervorgehoben hat, nicht um die metaphysische, sondern um die psychologische Persönlichkeit[2].

Was uns besonders interessiert, ist die *metaphysische Persönlichkeit.* Darüber herrschen auch unter den Scholastikern Meinungsverschiedenheiten.

Wenn wir im Alltag einem Einzelmenschen begegnen, stehen wir immer vor einer menschlichen Person, die Freiheit und Selbstbewußtsein besitzt oder besitzen wird, wenn es sich um ein Kind handelt, oder diese besitzen sollte, wenn wir einen Geisteskranken vor uns haben. Es scheint darum auf den ersten Blick dies die einfachste Lösung zu sein: die *konkrete menschliche Natur* ist die metaphysische Person. Damit ist die Frage aufgeworfen: Ist jede konkrete Einzelsubstanz schon ein Suppositum oder fügt letzteres der ersteren noch etwas hin-

[1] Daß die Ansicht, das Wesen der Person bestehe in der Freiheit oder im Selbstbewußtsein, das Dogma der Inkarnation nicht erklären kann, sei nur angedeutet. In Christus gibt es zwei geistige Naturen und darum zwei Bewußtsein, zwei Freiheiten, aber nicht zwei Personen. Vgl. a. a. O. S. 82.

Aus den angeführten Gründen können wir jenen nicht zustimmen, welche, wie *E. Brunner*, von der Existenzialphilosophie beeinflußt, die Substanzialität der Person leugnen. Brunner meint: « Das Sein des Ich ist nicht ein substanziales, sondern ein aktuales Sein; die Person ist ein Akt und kein Zustand. » (Der Mensch im Widerspruch, Berlin 1937, S. 126.) Wie betont, offenbart sich mir die Person in ihren Akten. Sie ist aber der Träger dieser Tätigkeiten, dem diese gehören, zugeschrieben werden. Die Person ist freilich im aristotelisch-thomistischen Sinne ein Akt, d. h. eine Vollkommenheit. Das Vollselbständige oder die Hypostase ist das, was wirkt (principium quod), die Natur ist dasjenige, wodurch das Suppositum wirkt (principium quo).

[2] *De Munnynck M.* O. P., La base métaphysique de la personnalité, im Jahrb. der Schweiz. Phil. Ges. 1942, S. 3.

zu ?[1] Auf den Menschen angewendet: Ist die konkrete singuläre menschliche Natur schon von sich aus ein Suppositum, ein Vollselbständiges, eine Person, oder fügt das Personsein zur konkreten menschlichen Natur noch etwas hinzu ? Ist das Konstitutivum der Person mit der konkreten menschlichen Natur schon gegeben oder liegt es außerhalb derselben ?

Anlaß zu tieferem Studium dieser Frage bot das *Dogma der Inkarnation*. Der Glaube lehrt uns, daß die zweite Person der Gottheit, das ewige Wort, die menschliche Natur, nicht aber die menschliche Person angenommen hat. Die hypostatische Vereinigung ist ja jene einzigartige und wunderbare Verbindung der göttlichen Natur mit der menschlichen in der einzigen Person des ewigen Wortes. Aus dieser Vereinigung resultiert der Gottmensch Jesus Christus. Der Glaube sagt uns also, daß die konkrete menschliche Natur von der menschlichen Person verschieden ist. Christus besaß eine singuläre, konkrete Menschennatur, war aber keine menschliche Person. Wir sehen, daß hier der Glaube auf die Philosophie einen Einfluß ausgeübt, ihr eine Stoffbereicherung und eine neue Aufgabe gegeben hat. In diesem Sinne können wir hier von einer Frage der christlichen Philosophie sprechen[2].

Wenn das Dogma dem Philosophen auch Anlaß bietet, über das Personenproblem weiter zu forschen, so muß er doch bei der Lösung der Frage durchaus der philosophischen Methode treu bleiben. Das Problem ist für ihn rein philosophisch zu lösen. Man wird ihm aber nicht verwehren können, wenn er nebenbei auch zeigt, wie seine Lösung dem Dogma der Menschwerdung gerecht wird. Es muß freilich zugegeben werden, wie Maquart betont, daß bei der philosophischen Erörterung des Personenproblems die dogmatische Fragestellung über Gebühr ihren Einfluß ausgeübt hat. Viele Theologen waren mit einer orthodoxen Lösung zufrieden, die aber oft der philosophischen Tiefe und Richtigkeit entbehrte[3].

Wir haben von der Person, dem Vollselbständigen gesagt, daß es in jeder Weise unmitteilbar sei, nicht nur nach « unten », sondern auch nach « oben », insofern es das Sein für sich allein hat. Personsein besagt also etwas *Negatives*, den Ausschluß einer Assumption. Wir können

[1] Daß das Vollselbständige von der spezifischen Natur verschieden ist, ergibt sich dadurch, daß das Suppositum u. a. auch die Akzidenzien einschließt, die erst zur Natur hinzukommen.

[2] Vgl. *Manser* O. P., Gibt es eine christliche Philosophie ? DivThom(Fr) 1936, S. 132 f.

[3] *Maquart F.-X.*, Elementa philosophiae, Paris 1938, 3. Bd. S. 153.

also sagen: Weil ich eine Person bin, teile ich nicht mit einer andern Substanz das Sein; ich bin von ihr nicht aufgenommen worden, während der Mensch Christus, weil er nicht ein eigenes Personsein besitzt, sondern dieses mit der zweiten göttlichen Person teilt, keine menschliche Person ist. Diesen mehr negativen Standpunkt berücksichtigte *Skotus*[1]. Er sieht das Wesen der Person in etwas Negativem, in der Verneinung der Abhängigkeit.

Die Thomisten haben immer das Ungenügen dieser Ansicht hervorgehoben und betont, daß das Personsein nicht nur etwas Negatives sein kann, sondern in etwas Positivem beruhen muß, denn es verleiht Unabhängigkeit im Sein. Selbständigkeit und Unabhängigkeit aber sind eine reale, positive Vollkommenheit. Die Person ist ein in sich abgeschlossenes Ganzes und gleichsam im Besitze von sich selbst. Dieses In-sich-abgeschlossen-sein oder Sich-selbst-besitzen ist eine Vollkommenheit, welche die Einzelsubstanz zur Hypostase macht. Von der Person sagen wir, daß sie die menschliche Natur besitze. Sie ist aber nicht die menschliche Natur; sie ist der Naturträger. Würde die Person zur Einzelnatur nichts Positives hinzufügen, dann wäre die Einzelnatur eo ipso Person. Mit Recht weisen darum die Thomisten auf den Satz des hl. Thomas: Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura[2].

Die Ansicht jener, welche wie Tiphanus, Molina, Franzelin, Pesch, Galtier, Descoqs, Dalmau[3] glauben, die *Natur* selbst besage dieses Positive der Person, diesen Selbstand, ist von jener des Skotus nicht verschieden. Wenn die Natur das Positive der Person, das was die Person konstituiert, enthält, so finden wir überall, wo wir eine Natur haben, auch eine Person, und in Christus wäre eine menschliche Person, außer man würde das Personsein, wie Skotus, in etwas Negatives verlegen. Übrigens ist, wie betont, die Person der *Träger* der Natur. Wir erleben unsere Person im Ich. Das Ich umschließt, was mich zum Menschen und was mich zu diesem Menschen macht. Ich bin Besitzer der Menschennatur. Suppositum significatur ut totum habens naturam sicut partem formalem[4]. Der hl. Thomas frägt in III q. 4 a. 1 ad 3, ob ein Engel hypostatisch mit dem Worte Gottes verbunden werden

[1] *Skotus*, in III. Sent. d. 1 q. 1.

[2] I q. 29 a. 3; vgl. *Del Prado* O. P., De veritate fundamentali, Fribourg 1911, S. 568; *Hugon E.* O. P., Metaphysica, Parisiis 1928. Ont. tract. 3 q. 1 a. 4 n. 7.

[3] Vgl. *Maquart*, a. a. O. S. 154.

[4] III q. 2 a. 2 und im gleichen Artikel: « Omne igitur quod inest alicui personae sive pertineat ad naturam eius sive non, unitur ei in persona. »

könnte. Er bejaht es, aber nur unter der Bedingung, daß seine Persönlichkeit zerstört würde. Thomas sieht die Person in etwas Positivem, das zur Natur hinzukommt, das diese besitzt und sie zum Vollselbständigen, zum Suppositum macht.

Was ist aber dieses Positive? Für *Franz Suarez* und seine Anhänger, z. B. de Lugo, Vasquez, Urraburu, ist es ein *substanzieller Modus*, eine von der Natur sachlich modal verschiedene Abschlußbestimmtheit [1]. Es ist wohl zu beachten, daß für Suarez, welcher die Realdistinktion zwischen Wesenheit und Existenz leugnet, diese Bestimmtheit erst zur existierenden Individualnatur hinzukommt. Darum haben die Thomisten dieser Ansicht immer mit Recht den Vorwurf gemacht, sie verlege das Personsein in etwas Akzidentelles, denn was zu einer existierenden Wirklichkeit hinzukommt, wird ihr nur zufällig, akzidentell beigefügt. Omne quod sequitur ad esse rei, est ei accidentale [2]. Suarez kam besonders durch Glaubensgründe dazu, diese positive Vollkommenheit, den modus substantialis anzunehmen. Nicht nur philosophische, sondern auch Glaubensgründe sprechen aber gegen seine Ansicht. Die menschliche Natur, die ihre eigene Existenz besitzt, würde nur zufällig mit dem göttlichen Worte verbunden, wie früher schon die Nestorianer lehrten [3].

Daß zwischen einer konkreten, individuellen menschlichen Natur und einer menschlichen Person ein Unterschied ist, und zwar ein realer, positiver, nicht nur ein negativer, ist für den *Thomisten*, der den realen Unterschied von Wesenheit und Existenz annimmt, klar. Das Suppositum ist ja die vollkommen, d. h. unmitteilbar für sich seiende Einzelsubstanz. Die Person besagt die in sich und für sich existierende geistige Einzelnatur. Das Personsein fügt also in allen Geschöpfen zur individuellen Natur sicher die *eigene Existenz* hinzu.

Wir begreifen darum, daß große Philosophen und Theologen, wie Kardinal *L. Billot* S. J., der den Realunterschied von Wesenheit und Existenz immer verteidigt hat, das, was das geschaffene Vollselbständige formal ausmacht — das formale constitutivum — im eigenen existenziellen Dasein erblicken [4]. Diese Ansicht teilen u. a. Pègues O. P.,

[1] *Suarez*, Disp. Metaphys. 34 sect. 4 n. 23; De incarnatione, disp. XI, sect. 3.

[2] I. C. G. 22; vgl. dazu *Del Prado*, a. a. O. S. 570.

[3] Vgl. *Garrigou-Lagrange* O. P., De personalitate iuxta Cajetanum, Angelicum 1934, S. 421.

[4] *Billot L.* S. J., De verbo incarnato [4], Romae 1934, q. 2 S. 76: « Esse est principium suppositi constitutivum »; S. 132: « Subsistentia nihil aliud est quam propria substantiae existentia. »

A. Janssens O. S. B., Van Noort und viele Thomisten aus der um den Thomismus verdienten Gesellschaft Jesu, wie Mathiussi, de la Taille, Remer, C. Boyer [1]. Neuestens hat diese Ansicht Aufnahme gefunden in dem von Emil Spieß redigierten « Aufbau der Philosophie » [2]. Kardinal Billot hebt den hohen Wert der Realdistinktion für seine Lösung besonders hervor. Er bekämpft nicht nur Suarez, sondern er weist darauf hin, daß der Wirklichkeitsunterschied von Wesenheit und Existenz in den Geschöpfen von solcher Notwendigkeit ist, daß ohne sie die Vereinigung der beiden Naturen in Christus in einer göttlichen Person gar nicht begriffen und verstanden werden kann. Er ist sogar davon überzeugt, daß, wenn die Realdistinktion philosophisch nicht streng bewiesen werden könnte, sie wenigstens theologisch außer Frage stände [3]. Was das geschaffene Suppositum formal ausmacht, ist das eigene substanzielle Dasein, das zur individuellen Substanz hinzukommt. Christus ist nach dieser Meinung deshalb keine menschliche Person, weil seine menschliche Natur kein menschliches Dasein besitzt [4].

Daß jene Theologen, welche den sachlichen Unterschied von Wesenheit und Existenz leugnen, das Konstitutivum der Person nicht in der Existenz sehen können, liegt auf der Hand. Sie müssen in Christus ein doppeltes Dasein annehmen wie sie zwei Naturen annehmen : das göttliche Sein, identisch mit der göttlichen Natur, und das menschliche Dasein, das mit der menschlichen Natur identisch ist. Würde das Wesen des Vollselbständigen, der Person, in der eigenen Existenz liegen, käme man, wie Spieß hervorgehoben, zur irrigen Ansicht, es gebe in Christus eine Doppelperson [5].

Die Ansicht, die Kardinal Billot besonders verteidigt, hebt mit Recht und Nachdruck hervor, daß zu einer Person eine eigene Existenz gehört, die vom Wesen verschieden ist. Auch ist die Bemerkung ganz richtig, daß wir dort keine Person finden, wo wir keine eigene Existenz treffen, wie z. B. in Christus [6]. Wir geben auch gerne zu, daß das, was ein eigenes substanzielles Dasein hat, eine substanzielle Einheit bildet und von jedem andern Dinge verschieden ist.

[1] Vgl. *Boyer C.* J. S., Cursus philosophiae, Paris 1936, tom. 2, S. 278.

[2] *Spieß E.*, Aufbau der Philosophie, Luzern 1943, 2. Bd., S. 422.

[3] *Billot L.* S. J., a. a. O. S. 65.

[4] Vgl. *Spieß E.*, a. a. O. ; *Billot L.*, a. a O. S. 136 f.

[5] *Spieß E.*, a. a. O.

[6] III q. 2 a. 2 ad 3 : « Sciendum est tamen quod non quodlibet individuum in genere substantiae etiam in rationali natura habet rationem personae, sed solum illud quod per se existit, non autem illud quod existit in alio perfectiori. »

Doch scheint uns aus all dem Gesagten die Schlußfolgerung nicht gestattet, daß die eigene Existenz dasjenige sei, was das geschaffene Vollselbständige formal ausmacht.

Vielmehr scheint uns mit *Cajetan* [1] und den Dominikanern Syl. Ferrariensis, Báñez, Johannes a S. Thoma, Goudin, Zigliara, Hugon, Gardeil, Garrigou-Lagrange u. a. m., mit Gredt O. S. B., Maritain und Maquart, daß das Konstitutivum des Suppositum und folgedessen auch der Person in der Subsistenz oder in einem *substanziellen Modus* bestehe, der *von der Existenz vorausgesetzt,* die individuelle Natur abschließt und zur eigenen Existenz hinordnet.

Dieser Selbstand, der zur Natur hinzukommt, diese voraussetzt, ist eine positive Vollkommenheit, die aber von derjenigen, die Suarez angenommen, verschieden ist. Für ihn folgt der Selbstand dem Dasein, nach uns wird er von diesem vorausgesetzt. Die Subsistenz ist nach den Thomisten im Gefolge Cajetans jene Vollkommenheit, wodurch eine Einzelsubstanz unmitteilbar wird, die letztere befähigt, im Dasein unabhängig zu sein, und zwar derart, daß diese nicht mehr auf ein anderes Wesen angewiesen ist, mit dem zusammen sie erst das Dasein hätte. Sie gibt ein Recht auf ein eigenes Dasein [2].

Die Ansicht Cajetans geht von der Tatsache aus, die auch Billot und seine Schüler nicht leugnen, daß in den Geschöpfen zwischen Wesenheit und Existenz ein wirklicher Unterschied besteht. In Gott allein sind Wesen und Sein ein und dasselbe. Das Sein oder das Dasein ist nur ein Tatbestand, welcher von der geschöpflichen Wesenheit nicht notwendig ausgesagt wird, der von ihr gänzlich verschieden ist. Das gilt auch von der menschlichen Person. So ist z. B. Paulus nicht sein Dasein, sondern er *besitzt* Dasein. So ist auch zwischen der Person und ihrer Existenz ein Unterschied. Die Person ist nicht ihre eigene Existenz, ihr Dasein, sie besitzt eigene Existenz, eigenes Dasein.

Wegen des Wirklichkeitsunterschiedes von Essenz und Existenz haben die Thomisten darum nie die tatsächliche Existenz in die Definition eines Geschöpfes aufgenommen. Nur Gott ist derjenige, der das Sein ist. Bei ihm allein gehört die Existenz zum Wesen. Darum definieren wir die *Substanz* nicht als ein Ding, das an und für sich und nicht in einem andern existiert, sondern als Seiendes, dessen Wesen es zukommt, an und für sich zu sein und nicht in einem andern.

[1] *Cajetan,* in III q. 2 a. 2 et q. 4 a. 2.
[2] Vgl. *Kälin B.* O. S. B., Logik und Metaphysik, Sarnen 1940, S. 108.

Analog ist die geschaffene Person eine geistige Natur, der es *zukommt* ein *eigenes Sein* zu besitzen. « Suppositales Sein besitzen heißt nicht mehr und nicht weniger als dieses : Ausgestattetsein mit allen zur substanzialen Wesensordnung verlangten Elementen, unmittelbar bereit sein zur Aufnahme jener Aktualität, die wir substanziales Dasein nennen, unmittelbar konkrete, wesenswirkliche und wesensganze 'Existenzanlage'. » [1]

Wir haben darum gegen die Ansicht von Kardinal Billot und seiner Schüler folgende Bedenken : Entweder ist die individuelle Natur nicht fähig, eine eigene Existenz zu besitzen, sie besitzt diese Anlage zur eigenen Existenz nicht, dann kann sie auch nicht eine eigene Existenz empfangen und Person werden. Oder die individuelle Natur hat die Anlage, die Hinordnung zur eigenen Existenz, der das wirkliche, eigene Dasein folgt, aber dann haben wir schon vor der eigenen Existenz das, was die Person formal ausmacht. Das constitutivum formale der Person ist doch das, wodurch die konkrete menschliche Natur zuallererst ein eigenes Sein besitzt. Das Geschöpf, welches das Dasein empfängt, davon partizipiert, besitzt dieses zutiefst nicht aus der Aufnahme des Seins, sondern aus der Anlage, der Hinordnung dieses zu besitzen. In einer Natur, welche die Anlage zur eigenen Existenz besitzt, welche die eigene Existenz verlangt, sehen wir bereits das constitutivum formale des Suppositums [2].

Gerade wegen der Realdistinktion von Wesenheit und Existenz, die auch den Anhängern Billots lieb ist, können wir ihnen nicht zustimmen. Wäre das, was das geschaffene Suppositum oder die Person formal ausmacht, die eigene Existenz, dann wäre wenigstens zwischen dem Wesen des Suppositums und seiner Existenz kein Realunterschied. Die Person ist nicht ihr Sein, sondern sie *hat* Sein [3]. Darum sagt auch St. Thomas : Esse consequitur personam sive hypostasim sicut habentem esse [4].

Also können wir das, was die individuelle menschliche Natur zur Person macht, nicht in der eigenen Existenz erblicken : dieses muß vielmehr auf der Seite der individuellen Natur liegen.

Das Positive, das die Person zur Einzelnatur hinzufügt, ist die *Subsistenz*, welche diese abschließt und sie zum Besitze von sich selbst

[1] *Welty E.* O. P., Gemeinschaft und Einzelmensch, S. 80.
[2] *Maquart F.-X.*, a. a. O. S. 156.
[3] *Garrigou-Lagrange*, De vera notione personalitatis, S. 86.
[4] III q. 17 a. 2 ad 1.

macht. Aufgabe der Subsistenz ist es, die individuelle Natur zur Aufnahme des eigenen Seins zu bereiten. Erst durch sie erhält die Einzelsubstanz die zur Person notwendige Existenzanlage.

Daß diese Hinordnung zum eigenen Sein mit der individuellen Natur noch nicht gegeben ist, ihr etwas Positives hinzufügt, darauf hat Maritain in einer sehr bemerkenswerten Abhandlung über den Begriff der Subsistenz hingewiesen [1]. Um die Verankerung der Ansicht Cajetans über die Subsistenz in der aristotelisch-thomistischen Akt- und Potenzlehre zu erkennen, darf man nicht vergessen, daß Wesenheit und Existenz zwei verschiedene Ebenen eines Dinges darstellen, verschiedenen Ordnungen angehören. Die Wesenheit ist in Potenz zur Existenz. Zwischen Potenz und dem entsprechenden Akt muß aber eine Proportion herrschen. Der Akt ist ja die Verwirklichung der Potenz. Betrachtet man eine substanzielle Natur nach ihrem quidditativen Sein, so verlangt sie eine Existenz in sich und nicht in einem andern. Die Wesenheit als solche jedoch besagt nichts, wodurch sie die Existenz so aufnimmt, so limitiert, daß sie das Sein derart als ihr eigenes aufnimmt, daß die Teilnahme jedes andern an diesem Sein ausgeschlossen würde. Darum ist, metaphysisch gesprochen, nichts im Wege, daß eine Wesenheit mit einer andern Substanz im Dasein verbunden werde. Unter diesem Gesichtspunkte ist die Natur unbestimmt. Damit wir aber ein für sich seiendes, tätiges Subjekt, ein Suppositum haben, ist es notwendig, daß die Natur näher proportioniert werde, daß sie das Sein als ihr Eigen aufnimmt und so zum Besitze eines eigenen Seins und darum einer eigenen Tätigkeit gelangt. Daraus folgt, daß jede substanzielle geschaffene Wesenheit, die von der Existenz verschieden ist, näher bestimmt, auf eine eigene Existenz hingeordnet werden muß, damit diese Wesenheit das Dasein nicht mit einer andern Wesenheit teile. Durch diese nähere Bestimmung wird die Einzelnatur Suppositum, ein Vollselbständiges oder eine Hypostase [2].

Was die Natur näher bestimmt, ist die Subsistenz, oder wie die Anhänger Cajetans auch sagen, ein *substanzieller Modus*. Wie Garrigou-Lagrange hervorgehoben hat, ist diese nähere Präzision nicht unbedingt notwendig, aber nützlich [3]. Die Person gehört der substanziellen Ordnung an und wird von der substanziellen Existenz vorausgesetzt. Was

[1] *Maritain J.*, Les degrés du savoir, Paris 1932, S. 845.

[2] A. a. O. S. 847.

[3] *Garrigou-Lagrange* O. P., De personalitate iuxta Cajetanum, Angelicum 1934, S. 418.

kann die Personalität oder Subsistenz somit anderes sein als ein substanzieller Modus, wodurch die Einzelnatur unmittelbar zur eigenen Existenz befähigt wird? Wenn diese letzte Präzision auch nicht gegeben würde, so bliebe doch wahr, daß die Personalitas das ist, wodurch die Person das erste Subjekt der Zuteilung, der Träger der Einzelnatur, der Existenz, der Handlungen und der andern Akzidenzien wird. So unterscheidet sich die Subsistenz von der Einzelnatur wie von der Existenz. Die Personalitas ist das, wodurch ein vernunftbegabtes Subjekt Person wird, wie die Existenz das ist, wodurch das Subjekt existiert. So unterscheiden sich Subsistenz, Essenz und Existenz. Die Subsistenz ist also ein Mittleres zwischen Substanz und Existenz. Auf der einen Seite krönt sie die Substanz und bereitet sie auf die Existenz vor, auf der andern Seite wird sie von der Existenz gekrönt. Sie wird in die Substanz aufgenommen und nimmt ihrerseits die Existenz auf [1].

So fügt die Subsistenz zur quidditativen Ordnung, in der Ebene der Wesenheit, nichts hinzu, ebensowenig wie die Existenz. Aber sie fügt der Wesenheit doch etwas Positives bei, jedoch außerhalb der quidditativen Linie. Wie der Punkt, welcher die Linie begrenzt, selbst kein Ausgedehntes, nicht ein Teil der Linie ist, so ist die Subsistenz einerseits nicht ein Bestandteil der Wesenheit, anderseits ist sie nicht die Existenz. Ihre eigentliche Aufgabe ist es, die Wesenheit näher zu bestimmen, sie unmitteilbar zu machen, sodaß sie das Dasein nicht mit der Existenz einer andern Wesenheit teile [2].

Diese Ansicht entspricht auch, wie schon Cajetan bemerkt, der Lehre des hl. Thomas: « Person divina (in Christo) sua divina unione *impedivit* ne humana natura proprium personalitatem haberet. » [3] Bei der hypostatischen Union hat das göttliche Wort den Selbstand der menschlichen Natur verhindert und durch seinen Selbstand abgeschlossen. So ist diese Natur nicht mehr selbständig im Sein; sie gehört nicht sich selbst, sondern der göttlichen Person. Daß die Personalitas eine gewisse Form oder Formalität, bzw. Modalität in der substanziellen Ordnung bedeutet, sagt der hl. Thomas: « Forma significata per hoc nomen persona, non est essentia vel natura, sed personalitas » [4] und « nomen personae imponitur a forma personalitatis, quae dicit rationem

[1] *Hugon E.* O. P., a. a. O. n. 14.
[2] *Maritain J.*, a. a. O. S. 848.
[3] III q. 4 a. 2 ad 3.
[4] I q. 39 a. 3 ad 4.

subsistendi naturae tali »[1]. Daß das Sein die Person nicht konstituiert, ihr aber folgt, betont der hl. Thomas im schon zitierten Satze : « Esse consequitur personam sive hypostasim sicut habentem esse »[2] und an anderer Stelle : « Licet ipsum esse non sit de ratione suppositi, . . . tamen pertinet ad suppositum. »[3] Die Existenz ist also nicht das, was das Suppositum formell ausmacht. Die eigene Existenz gehört zur Person als ihr Proprium. Die Hinordnung aber zur eigenen Existenz, der modus substantialis ist das, was die Person formell konstituiert. Im Kommentar zum ersten Sentenzenbuch lesen wir : « Dico quod essentia dicitur cuius actus est esse, subsistentia cuius actus est subsistere. »[4] Also sind nach dem Aquinaten die Subsistenz und die Existenz nicht das gleiche. Subsistenz ist ein abstrakter Begriff, dessen konkretes Korrelativ nicht das subsistere, sondern das Suppositum ist.

Wie in der allerheiligsten Dreifaltigkeit die göttlichen Personen — das Urbild aller geschöpflichen Persönlichkeit — etwas Positives sind, so ist auch die menschliche Personalitas etwas Positives[5]. Wenn die Theologen sagen, bemerkt Cajetan, daß die Person des ewigen Wortes in Christus die menschliche Person suppliere, so wollen sie damit doch nicht sagen, daß es nichts ersetze[6].

Auch erklärt die dargelegte Lehre sehr gut das Dogma der Inkarnation, die Einzigkeit der Person in Christus. In ihm sind zwei Naturen, aber nur eine einzige Subsistenz, die göttliche, und infolgedessen auch nur eine einzige Existenz, welche der Einzigkeit der Person folgt[7]. Auch erklärt die Lehre jener Thomisten, welche Cajetan folgen, gut, wieso die Konzilien diese Vereinigung in Christus die « hypostatische » nannten oder in Bezug auf die Subsistenz, und nicht eine Vereinigung in der Existenz.

Eine vertiefte Einsicht in Wesen und Würde von Individuum, Suppositum und Person ist und bleibt notwendig. Nur scharf behauene geistige Bausteine sind fähig, eine tiefere Soziologie, eine spekulative Philosophie und Theologie aufzubauen.

[1] I Sent. d. 23 q. 1 a. 4 ad 4.
[2] III q. 17 a. 2 ad 1.
[3] Quodl. 2 q. 2 a. 4 ad 4.
[4] I Sent. d. 23 q. 1 a. 1.
[5] Vgl. *Cajetan,* in III q. 4 a. 2 n. 9.
[6] A. a. O.
[7] III q. 17 a. 2.

Zur Geschichte der Kölner Dominikanerschule im 15. Jahrhundert

Von Gabriel M. LÖHR O. P.

I. Allgemeines

Während das Kölner Dominikanerstudium im 14. Jahrhundert vor allem ein Ordensstudium war und keine akademischen Grade verleihen konnte [1], spielt sich seine Tätigkeit im 15. Jahrhundert in engster Abhängigkeit von der Universität ab und nimmt Teil an deren Privilegien. Die Stadt Köln hat das größte Interesse an ihrer Universität und wendet sich verschiedentlich an die Ordensgeneräle, wenn es gilt, einen erfolgreichen und beliebten Professor der Universität zu erhalten, oder wenn nach ihrer Ansicht ein Orden zu wenig mit Lehrkräften vertreten ist.

Das Dominikanerkloster war wie die drei anderen Mendikantenklöster der Minoriten, Karmeliter und Augustinereremiten der Universität inkorporiert. Infolgedessen brauchten ihre Angehörigen nicht ausdrücklich immatrikuliert zu werden; sie waren durch die Zugehörigkeit zu den Kölner Klöstern ohne weiteres immatrikuliert, wie in den Statuten vom 6. Dezember 1392 bestimmt wird, wo es in § 1 über die Pflicht der Eintragung ausdrücklich heißt: « exceptis tamen fratribus quattuor Ordinum Mendicantium, quos non oportet intitulari, *nisi cum fuerint ordinati ad legendum* aut pro suis privatis usibus voluerint gaudere privilegiis universitatis » (*Keussen*, Matrikel I, S. * 11 f.). Das wird oft übersehen; man wundert sich über die relativ geringe Zahl der Eingetragenen, obwohl doch feststeht, daß von den Orden zahlreiche Studenten gerade nach Köln geschickt wurden. Die Dominikaner, die in der Matrikel verzeichnet sind, sind somit Professoren an der theologischen Fakultät — an der artistischen (philosophischen) studierten sie in der Regel nicht —, sie sind entweder Doktoren bzw.

[1] Vgl. Divus Thomas (1945), S. 57-84. Dort sind auch die Abkürzungen angegeben.

Magistri nostri, wie der Kölner Fachausdruck lautet, oder (Baccalarei) Biblici oder Baccalarii Sententiarii, die das Magisterium anstrebten. Im Mittelalter gilt der Grundsatz, daß man durch Dozieren zum Doktorat gelangt. So bildet die Kölner Matrikel eine wertvolle Ergänzung zu den Akten der Generalkapitel, denen die Ernennung der Universitätsprofessoren aus dem Orden zustand. Diese Akten sind nämlich für das 15. Jahrhundert recht mangelhaft überliefert; nur einige Male geben sie die Namen der vorgesehenen Professoren an. Leider ist aber auch die Kölner Matrikel nicht ganz vollständig; es fehlen in ihr Professoren, die, wie aus anderen Quellen feststeht, in Köln gelehrt haben. Wie *Keussen* (Matrikel I, S. * 17) bemerkt, konnte er denselben Fehler auch bei den Matrikeln von Heidelberg und Erfurt nachweisen. Der Grund lag in der Nachlässigkeit der Rektoren, namentlich durch den Verlust der Zettel, auf denen sie zuerst die Namen verzeichnet hatten. Keussen hat im dritten Band der Matrikel bei den Nachträgen eine Menge von Namen, die in der Matrikel fehlen, auch von Professoren, gebracht; allein die Liste läßt sich noch verlängern: von Dominikanerprofessoren vermisse ich Johannes de Vechta, Laurentius Gervasii, Nicolaus Hoffses.

Einige Male sind wir in der Lage, die in Köln anwesenden oder doch zum Studium Coloniense gehörenden Professoren aus dem Orden zusammenstellen zu können. So finden wir 1409 neben Jacobus de Susato als Zeugen genannt: Narcissus Pfister, s. th. Doctor; Johannes de Monte, in s. pagina Licentiatus; Bernardus de Wesalia, Johannes de Miltenberg et Michael Diaboli, Baccalarei in in eadem facultate (QF 16/17, Nr. 737). Gewöhnlich ist das der Fall, wenn ein sog. Rotulus an den Papst eingereicht wird, d. h. eine Bittschrift, in der die Professoren, z. T. auch Scholaren genannt werden, die um eine Gnade oder Vergünstigung einkommen, die Weltgeistlichen gewöhnlich um eine Pfründe, die Ordensleute um den Sterbeablaß oder die Vollmacht, einen Ablaß gewähren zu können. So werden im Rotulus von 1410 genannt: Jacobus de Susato, s. th. Professor (bittet um 100 Tage Ablaßverleihung bei seinen Predigten); Narcissus Pfister, s. th. Professor (Beichtvater in mortis articulo); Bernardus Fabri de Wesalia, s. th. Professor (dasselbe); Johannes de sancta Justa de regno Portugalliae, Licentiatus s. theol. (100 Tage Ablaßverkündigung); Johannes de Miltenberg, Bacc. praesentatus (Beichtvater); Michael Diaboli (100 Tage Ablaßverkündigung und Beichtvater). 1417 ist die Liste noch größer: als s. th. Professores werden aufgezählt Jacobus de Susato, Bernardus de Wesalia,

Johannes de Monte, Johannes de Miltenberg, Michael Dyaboli, Johannes Walterinchusen, Gottfriedus Slussel, Eustachius Staken de Brugis. Von Bakkalaren werden aufgeführt Johannes de Heyterbach, Johannes de Ryferscheyt, Adolf Nauraet. 1425 werden nur Bakkalare genannt, und zwar Henricus (Wabrer) de Berna, Henricus de Xantis, Johannes de Brekelvelde, Johannes Kaltyser und Johannes Münnerstat. Anfang 1520 werden einmal ausdrücklich die Namen sämtlicher Kölner Theologieprofessoren genannt : « Sequuntur nomina magistrorum, qui in initio anni 1520 actu residentes in civitate Coloniensi repraesentabant facultatem » : 20 Namen, darunter die Dominikaner fr. Jacobus de Hoichstraten, Prior conventus Praedicatorum et Inquisitor ; fr. Bernardus de Lutzemburgo, fr. Conradus Kolyn, Regens in conventu Praedicatorum. « Magistri alibi residentes et non regentes » vier, darunter fr. Magnus Vetter de Ulma O. P. und fr. Petrus Melis O. P. de Antwerpia.

Gegen Ende des Jahrhunderts scheint man auch von dem Brauche abzugehen, jedes Jahr einen neuen Studienregens aufzustellen, wie es im Mittelalter Brauch war. Der alte Regens bleibt im Amte bis zum nächsten Generalkapitel oder wird im zweiten oder dritten Jahre von neuem eingesetzt. Es wird also auf größere Beständigkeit in der Leitung gesehen. Eine ganz außerordentliche Ausnahme bildet freilich der bekannte Thomas-Kommentator Konrad Köllin, der nicht weniger als 25 Jahre, von 1513 bis zu seinem Tode, das Amt des Regens innehatte[1]. Bisweilen muß auf Verlangen der Universität oder der Stadt der neueintretende Regens versprechen, sein Amt so lange auszuüben, bis sein Nachfolger anwesend sei — man will verhüten, daß wichtige Vorlesungen unterbleiben, wenn ein aus einem weitentlegenen Kloster stammender Regens, der statutengemäß nach der Promotion sein Pflichtjahr als neuer Professor absolvierte, nach Ablauf des Jahres Köln verließ und sein Heimatkloster aufsuchte, ohne sich weiter um das Schicksal der Fakultät zu kümmern.

Wie war nun der Werdegang eines Kölner Dominikanerprofessors ? Wir sind hier in der glücklichen Lage, das ausführliche Zeugnis eines zeitgenössischen Fachmannes zu besitzen. Auf dem Generalkapitel zu Savigliano 1439 wird verhandelt über die Ernennung des Nürnberger Dominikaners Stephanus Pellificis zum Baccalarius biblicus an der Wiener Universität. Der Wiener Regens Heinrich Rotstock O. P. aus Köln, seit vielen Jahren Leiter des Wiener Dominikanerstudiums, der

[1] QF 39, 46.

beim Kapitel anwesend ist, wendet sich mit scharfen Worten gegen diesen Vorschlag: « In veritate meo judicio coram deo adhuc non expedit, ut talis verbosus juvenis, inexpertus, inscius ad gradum baccalariatus assumatur a facultate theologica, matre nostra. Non enim fuit *studens Coloniensis, quod studium propter exercicium facit theologum;* 2° non legit cursorie sentencias secundum morem provincie nostre; 3° non fuit lector in Ordine; 4° non fuit magister studencium in Colonia. Et iste sunt promociones preambule disponentes fratres promovendos ad gradum magisterii ... Est enim valde extranea et abusiva promocio, quod studens purus theologie immediate sine cursu et promocionibus sue provincie exaltabitur in baccalarium » (QF 21, 11). Was hier Rotstock aufführt, sind nur die unmittelbaren Stufen zum Magisterium. Er erwähnt nicht, weil es selbstverständlich war, den allgemeinen langjährigen Studiengang, den jeder Student im Orden durchzumachen hatte.

Der allgemeine Studiengang ergibt sich deutlich aus einer Bestimmung des Generalkapitels von 1346 (wiederholt 1347. Moph. 4, 309, 314), die folgendermaßen lautet: « Ordinamus, quod nullus ad studium logicale mittatur, nisi saltem in Ordine duobus annis fuerit religiose conversatus vel alias in seculo fuerit in etate provectus et in grammaticalibus instructus; ad naturarum vero studium (Philosophie) nullus mittatur, nisi in grammaticalibus et logicalibus fuerit sufficienter informatus, testimonio lectorum et magistri studencium et sublectoris ... Ad sentencias vero audiendas (Theologie) non mittantur fratres nisi in naturalibus ... fuerint sufficienter instructi ... Ad generale autem studium nullus mittatur, nisi ordine premisso in logicalibus et naturalibus sufficienter profecerit et saltem duobus annis in aliquo particulari studio (einem der Provinzstudienhäuser) sentencias audierit et testimonio lectoris, cursoris ac magistri studencium ... de eo spes multum probabilis habeatur, quod ad lectoratus officium ydoneus sit futurus. »[1]

Um nun zu den Bedingungen Rotstocks überzugehen, so verlangt er *zunächst*, daß der Kandidat für das Magisterium (Professur) *Studens Coloniensis* gewesen sei oder, wie man gewöhnlich sagte, Studens generalis, vollberechtigter Student des Generalstudiums. Wenn Rotstock hinzufügt: « quod (das Kölner) studium propter exercicium facit theologum », so stimmt das voll und ganz. Wir sind gerade über dieser

[1] Vgl. dazu die eingehende Erklärung bei *G. Häfele* O. P., Franz v. Retz (1918), S. 34-53.

exercitia gut unterrichtet. 1346 heißt es bei Darlegung des ganzen Studienganges : « In studiis generalibus magistri studencium ad partem disputent omni septimana per totum annum saltem semel » (Moph. 4, 309 Z. 25 ff.). Ein anschauliches Bild, wie es in den von der Universität vorgeschriebenen Disputationes vacantiales (in den Universitätsferien von Ende Juni bis Mitte September) zuging, geben die Aufzeichnungen, die der spätere Kölner Prior Servatius Vanckel für die Jahre 1475-1488 gemacht hat. Ähnliche Aufzeichnungen finden sich in der Handschrift 688 f. 261r der Staatsbibliothek Eichstätt : « Infrascripte posiciones disputate sunt tempore vacanciarum in scolis theologorum a. d. 1465, quando eram studens Coloniensis » (fr. Georg Schwarz, der spätere Eichstätter Prior und Provinzial der Bohemia), anscheinend 13 Disputationen ; sowie in derselben Handschrift f. 258r : « Sequentes conclusiones sunt disputate tempore vacanciarum Colonie anno 1466 », mindestens 10 Disputationen. Ebenso Disputationen von etwa 1450, die sich in der Basler Handschrift O. III. 45 finden und die ich QF 19, 168-171 abgedruckt habe. Sie sind besonders wertvoll, weil hier die Namen der Verteidiger angegeben sind [1]. Endlich die von einem Minoriten nachgeschriebenen Disputationen aus der Zeit 1430-1437, in denen 17 Disputanten genannt werden (Mitt. Köln Bd. 15, S. 68, Nr. 473). Die Disputationes vacantiales fanden im Kapitelhaus des Domes statt, waren öffentlich ; die Leitung hatte der Prior vacantiarum, ein Baccalareus theologiae formatus, und die Professoren beteiligten sich fleißig als Objizienten.

Am wertvollsten sind die *Aufzeichnungen*, die *Servatius Vanckel* gemacht hat. Der hauptsächlichste Inhalt ist von mir in Heft 21 der QF

[1] Genannt werden *Heinrich Lott* von Pfortzheim, später Magister der Theologie, einer der Reformatoren des Kölner Klosters ; Albert von *Weißenstein*, Doktor der Theologie von Florenz, der bedeutendste Mann des Zürcher Klosters im 15. Jahrhhundert ; *Ludwig Fuchs*, der Reformator des Ulmer Klosters, eine der geistig und religiös höchststehenden Persönlichkeiten der Provinz im 15. Jahrhundert ; *Caspar Maner* aus dem Basler Kloster, später Professor der Theologie an der Universität Basel, von den Observanten als ihr erster Provinzial ausersehen ; *Wenzeslaus von Frankenstein* aus dem Frankfurter Kloster, später Professor der Theologie in Köln, Reformator des Frankfurter Klosters ; *Jacobus Rüdiger* von Speyer, später Generalvikar der Nichtobservanten ; *Ulrich Messingschlager*, später erster Prior der Observanten in Würzburg, dann in Bamberg, aus dem Kloster Nürnberg. Diese Liste, zu der noch zwei andere Disputanten kommen, die sich nicht genauer feststellen lassen, zeigt am besten, was das Kollegium der Kölner Studentes generales bedeutet : es ist wirklich die Auslese der Provinz. Vgl. dazu *Gescher* (s. folgende Anmerkung), S. 52-53.

herausgegeben worden [1]. Vanckel bemerkt ausdrücklich : « Quibus disputatis ego presens interfui », und gibt immer an, wenn er einmal nicht dabei sein konnte. Die Disputationen fanden Freitags im Kapitelhaus des Domes statt. Er verzeichnet für jede Ferien 9-11 Disputationen. Die Objizienten sind sehr zahlreich, unter Umständen 10-18, darunter mehrere Professoren. Es wurde also dem Verteidiger nicht leicht gemacht, es war vielfach seine letzte Prüfung, bevor er im selben Jahre Baccalareus wurde. Der Inhalt bewegt sich im allgemeinen um bekannte Themen, wobei aber zu berücksichtigen bleibt, daß es sich bei Verteidigern und Gegnern um angehende Professoren handelte und daß die Schulrichtungen aufeinander stießen. Bei einer Disputation, die freilich nicht in den Ferien stattfand, bemerkt Vanckel : « Nota, hic disputatum fuit de auctoritate concilii et pape et quid sit pocius tenendum, utrum papa supra consilium etc. Non est inconveniens de istis disputare, cum eciam de dei potestate sepius disputetur, diffinire autem non est facile » (S. 53). Oder Nr. 170 : « De saluberrimis indulgenciis. Nota, quod isto tempore venit quidam commissarius apostolicus prothonotarius pape (Raymundus Peraudi) [2], habens bullas de anno jubilei, i. e. indulgencias jubilei et dedit confessionalia magno. Et puta continebatur in bulla, quod quotam dans pecuniariam, i. e. tres albos liberaret animam de purgatorio, de quo intenderet, per modum suffragii. Has dominus Coloniensis (der Erzbischof) admisit per dyocesim suam. Et fuit Colonie non parva altercacio de intimacione illarum bullarum et dicebatur esse diversos abusus predicancium illas indulgencias etc. Unde et illas moderati sunt doctores theologie universitatis Coloniensis. Horum occasione presens magister hanc disputavit materiam et fuit magna audiencia in scolis » (vgl. auch Nr. 150). Zum Schluß bemerkt Vanckel von dem Defendens : « Tenuit rem extraneam nec satisfecit argumentis et sine magno honore fuit scola in presencia multorum prelatorum et scolarium aliarum facultatum. » *Oder :* « Fuit interceptum istud argumentum per licenciatum in medicinis magistrum Petrum Bomel, qui fecit risum in scolis, voluit enim arguere » (Nr. 97, S. 61).

[1] Die theologischen Disputationen und Promotionen an der Universität Köln im ausgehenden 15. Jahrhundert nach den Angaben des P. Serv. Fanckel O. P. Leipzig 1926. Dazu die vorzügliche Abhandlung von *Franz Gescher :* Die Statuten der theol. Fakultät an der alten Universität Köln (in : Festschrift zur Erinnerung an die Gründung der alten Universität Köln im Jahre 1388. Köln 1938), S. 43-108. Und meine Abhandlung : Die älteste theologische Promotionsordnung der Kölner Universität : Archivum O. P. 9 (1939), 214-222.

[2] Vgl. *N. Paulus*, Geschichte des Ablasses im Mittelalter 3 (1923), 387 ff.

Das *Zweite*, was Rotstock verlangt, ist : legere cursorie sententias. Wir können aus den Akten der Provinzkapitel 1398-1402 feststellen, daß Studentes generales von Köln in den nächsten Jahren in irgend einem Provinzstudium die Sentenzen lesen und zwar cursorie, d. h. nicht magistraliter, mit eingehender Behandlung von Quästionen, sondern so, daß sie für die jungen Theologen den gewöhnlichen theologischen Kurs bieten.

Als *Drittes* verlangt er das Lektorat. Auch dieses setzte Disputationen und Examina voraus. Vorausging das Kursorat ; man erwarb es durch eine feierliche Disputation « pro prima forma ». Durch das Examen : « pro secunda forma » wurde man Lektor. So bestimmte ausdrücklich der Ordensgeneral Salvus Cassetta für Köln : « Quilibet studens pro prima aut secunda forma missus circa finem sui temporis ad responsionem unam sollemnem teneatur » (1483. QF 7, 69). Ich habe in QF 21, 99-120 zahlreiche Beispiele dieser Responsiones pro prima vel pro secunda forma gebracht. Sie sind öffentlich, unter Leitung des Magister studentium ; es objizieren nicht bloß die eigenen Mitbrüder, sondern auch Auswärtige und Professoren der Universität. Bis zu 14 Gegner werden bei einer Disputation genannt.

Endlich muß der künftige Universitätsprofessor Magister studentium in Köln gewesen sein. Nach den ältesten Konstitutionen des Ordens von 1228[1] oblag ihm überhaupt die Überwachung der Arbeit der Studenten. Im Laufe der Zeit kam manches hinzu : er muß regelmäßig Repetitionen mit ihnen halten, die Disputationen leiten, muß die Examina für das Kursorat und das Lektorat abnehmen. In den Provinzstudien sollen die Sentenziare im nächsten Jahre Magistri studentium sein und Philosophia moralis vortragen (Moph. 4, 309 Z. 27 ff., 314).

Das waren die « Promotiones preambule disponentes fratres promovendos ad gradum magisterii ». *Nun folgte die eigentliche Universitätslaufbahn:* der Biblicus (aus den Mendikantenorden) hatte in einem Jahre die Heilige Schrift kursorisch zu erklären, d. h. den Zusammenhang des Textes, einzelne schwierige Ausdrücke, also das Verständnis der 'littera' zu erleichtern und einige Bücher fortlaufend (continue) zu lesen. Der Sententiarius mußte in einem Jahre die 4 Sentenzenbücher des Lombarden erklären und jedes Buch mit einem « principium », d. h. feierlicher Antrittsvorlesung, verbunden mit einer Questio, beginnen. Bevor er aber das Lizentiat, d. h. die Erlaubnis zum Magisterium,

[1] *Denifle*, Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters 1, 58.

erhielt, hatte er in Köln noch 6 Responsiones sollemnes bei 6 verschiedenen Professoren, und zwar öffentlich, zu bestehen. Dabei greifen auch andere Professoren mit Objektionen ein, wie die Beispiele, die Vanckel bringt, zeigen. Es trifft also wirklich zu, was Rotstock erklärt : Studium Coloniense propter exercitium facit theologum [1]. Es war eine Elite, die vom Orden nach Köln zum Studium und zur Erlangung der Grade gesandt wurde. Das *Wiener Studium* hat trotz der Universität anscheinend nicht die Bedeutung des Kölner erlangt, obwohl auch dort, nach Ausweis der Fakultätsakten, zahlreiche Dominikaner sich um die Grade bewarben. Der Magister « novellus » mußte eidlich versprechen, wenigstens ein Jahr in Köln zu bleiben und Vorlesungen zu halten. So wollten damals die Universitäten am einfachsten und billigsten für den Nachwuchs an Professoren sorgen. Man begreift nun aber auch, daß manche diese vielen Examina und dazu die Kosten, die das Doktorat mit sich brachte, scheuten und lieber in Italien das Doktorat erwarben. Während man z. B. in Leipzig die Kosten des Doktorates auf 150 Gulden berechnete, betrugen sie in Pavia für Ordensleute nur 25 bzw. nur 16 [2].

Über die *Lehrrichtung*, die in der theologischen Fakultät herrschte, sind wir durch eine interessante Tabelle bei Vanckel gut unterrichtet. Er findet 7 Professoren, die wirklich lesen, vor. Davon sind ihrer theologischen Richtung nach 3 Thomisten, 3 Albertisten, d. h. Anhänger Alberts d. Gr., bei einem fehlt die Bezeichnung. Von 23 Doktoren, die in den Jahren 1467-1488 promovierten, sind 14 Thomisten, 5 Albertisten, 3 Skotisten, 1 Ägidianer, d. h. Anhänger des Augustinereremiten Ägidius von Rom. Von 44 Bakkalaren sind 29 Thomisten, 9 Albertisten, 4 Skotisten, 1 Modernus (Nominalist) [3]. Die Albertisten rekrutieren sich ausschließlich aus dem Weltklerus, obwohl auch die Säkularkleriker in der Mehrzahl für Thomas sind. Die Dominikaner schließen sich einmütig an Thomas an.

Eine Neubelebung des Thomismus im Kölner Dominikanerstudium erfolgte durch Laurentius Gervasii O. P. aus dem Kloster Limoges, der anscheinend 1464 bei der Reform des Kölner Klosters dorthin geschickt

[1] Ein anschauliches Bild, wie es praktisch bei diesen vorbereitenden Übungen und Disputationen zuging, bieten die Aufzeichnungen des Augsburger Dominikaners Narcissus Pfister, die Ludger Meier O. F. M. im Archivum O. P. 4 (1934), 228-257 veröffentlicht hat.

[2] Ein florentinischer Goldgulden hatte den Goldwert und die Kaufkraft von mindestens 60 heutigen Schweizerfranken. Vgl. QF 30, 84 Anm.

[3] *Oskar Farner*, Huldrych Zwingli. Seine Jugend, Schulzeit und Studienjahre. Zürich 1943, irrt also, wenn er S. 216 Köln die Hochburg des Ockhamismus nennt.

wurde. Wir sind leider über ihn fast nur durch eine Notiz bei Johannes Trithemius, De scriptoribus ecclesiasticis in der Pariser erweiterten Ausgabe von 1512 unterrichtet, wo es f. 220 von ihm heißt: « Laurentius Gervasii ... cum maxime sanctissimi doctoris Thome Aquinatis doctrinam calleret, ad reformandum in melius Coloniense studium missus, cum ibidem supra modum profecisset, exinde rediens apud Divionem Burgundie oppidum spiritum reddidit ... Utilia valde opera, que Copuleta magistri Laurentii Gervasii dicuntur super totam Summam theologie angelici doctoris (cuius videlicet doctrine, dum viveret, emporium dicebatur) reliquit. » Vgl. auch SS. O. P. I 865. Die Copuleta finden sich z. T. in der Handschrift 51 des Wiener Dominikanerklosters.

Über den *Thomismus* wie überhaupt über das Kölner Dominikanerstudium sind wir am besten unterrichtet durch die Verordnungen, die der General Salvus Cassetta de Panormo am 14. Februar 1483 von Straßburg aus an den Regens, Magister studentium, Bakkalare und Studentes generales des Kölner Studiums, das er vorher visitiert hatte, richtete (QF 7, 67-71). Er will aber nur die Bestimmungen seiner Vorgänger seit 1464 erneuern. Er bestimmt hier u. a.: « Octavo, quod indefectibiliter in die non celebri universaliter regens vel aliquis magistrorum loco eius, nisi infirmitas vel alia racionabilis causa obstiterit, *legat in partibus S. Thome;* alie quoque due lectiones fiant, in logica videlicet et in physica seu mathematica, ut est consuetum. So berichtet Vanckel zum Jahre 1476: « Circa Primam Secunde (Summae theol. S. Thomae) et partem illam, que tangit de fruicione et beatitudine respondit magistro Michaeli Francisci O. P. magister Jacobus de Ammersfordia in scolis nostris Colonie. Incepit antedictus doctor disputare Primam Secunde etc. » (QF 21, 40/41, Nr. 27)[1]. Ob nicht bei dieser Anordnung Cassettas das Schriftstudium zu sehr in den Hintergrund trat? Nach altem Brauch trug der Magister Schriftexegese vor und erklärte den Schrifttext « magistraliter », d. h. erklärte den tieferen theologischen Gehalt. Tatsächlich gibt Vanckel ausdrücklich an:

[1] Vgl. auch *Fr. Ehrle*, Der Sentenzenkommentar Peters von Candia (1925), S. 156. Die Lehrrichtung der Kölner Philosophen und Theologen überhaupt scheint von Anfang an die der Vita antiqua, d. h. der Realisten, die Thomas, Albertus oder Skotus folgten, nicht die der Via moderna, der Nominalisten oder Ockhamisten, gewesen zu sein. Das ergibt sich aus dem Schreiben der fünf Kurfürsten an die Stadt Köln zu Gunsten des Nominalismus von 1425 und der köstlichen Antwort, die darauf von der Universität erteilt wurde. Die beiden Schriftstücke bei *Ehrle*, S. 356-358 bzw. 281-290. Die wahre Ansicht der Kölner S. 157.

« Ordinarie legentes in theologia anno 1484, quo fui factus baccalarius. » Er nennt dann 6 Professoren (Weltgeistliche), von denen jeder einmal in der Woche ein Buch der Heiligen Schrift erklärt (QF 21, 32).

Von größter Bedeutung auch für die Pflege der Studien und des wissenschaftlichen Lebens überhaupt wurde die *Reform des Klosters*, das 1464 von den Observanten übernommen wurde. Die Begeisterung und der Idealismus des klösterlichen Lebens übertrug sich auch auf die Studien, in denen man ja mit Recht ein charakteristisches Merkmal des Ordens erblickte, zumal jetzt die observanten Klöster, namentlich Basel und Nürnberg, dazu Kolmar und Pfortzheim, ihre besten Leute dorthin sandten (QF 3, 157/58). Das neuerblühende Kloster zog dann zahlreiche Novizen aus der Professoren- und Studentenschaft an sich und nicht die schlechtesten. Am meisten Eindruck machte der Eintritt Gerhards von Elten, der mehrmals Rektor der Universität, dazu Kanonikus an 2 Kölner Stiftern gewesen war. Es folgten die Lizentiaten der Theologie Johannes Hoy de Scotia, Johannes de Heyer, später Regens in Löwen, der Professor der Artistenfakultät Gerardus de Clivis, dann, um nur künftige Professoren zu nennen, Eberhard von Kleve, später Regens in Wien und Heidelberg und Provinzial der Teutonia, der spätere Kölner Regens Dietrich von Süsteren, Matthias Vanckel, Richard Schotten von Sittard, Andreas de Harlem, Magnus Vetter von Ulm, Johannes Ysbrandi Olysleger, Servatius Vanckel.

Gegen Ende unserer Periode erhalten wir auch zum ersten Male *Verzeichnisse der in Köln anwesenden Studentes generales*, die also das Auditorium ausmachten und die sich auf das Lektorat oder die höheren Grade vorbereiteten. Nach der alten Ordnung (von 1315. Moph. 4, 78, Z. 32) sollten nicht mehr als 22 oder 23 Studenten aufgenommen werden. In unserer Zeit ist diese Zahl mehrfach überschritten worden. 1505 werden 19 Studenten namentlich aufgeführt, den Namen nach zu schließen fast alles Nichtmitglieder der Teutonia (Moph. 9, 52. Das Provinzkapitel der Teutonia konnte aber von sich aus Mitglieder der Provinz nach Köln schicken). 1507 werden 29 genannt (Moph. 9, 72/73), 1513 deren 27 (Archivum O. P. 5, 299/300), 1515 24 (Moph. 9, 149). 1520 22, dazu 8 Semistudentes, d. h. solche, bei denen die erforderlichen Bedingungen nicht vollständig vorhanden waren (QF 7, 69, Nr. 12), 1525 20 (Moph. 9, 211).

Es würde ein lehrreiches Bild ergeben, auf die Bestimmungen für die Studenten, ihre Vergünstigungen, die Methode des Unterrichtes usw. einzugehen, doch muß ich hier davon absehen. Nur *eine* Bestimmung

des Ordensgenerals von 1483 sei hervorgehoben: « Septimo, quod ad scolas theologorum (im Kapitelhaus des Domes), dum fiunt actus sollemnes, videlicet principia (ein festlicher Vortrag vor der ganzen Fakultät mit Disputierübung bei Beginn der einzelnen Sentenzenbücher. So *Gescher*, S. 62), Licencie (die 6 Responsiones sollemnes zur Erlangung der Licentia), Aule magistrales (Doktorpromotionen), Responsiones formales in vacanciis et in Quodlibetis (vor der Fastenzeit und vor Weihnachten) et huiusmodi cum baccalareo et magistro studencium accedere ipsisque interesse possitis, ita tamen, quod simul vadatis et revertamini, secundum quod decet pro honore Ordinis et honestatis » (QF 7, 68). Diese feierlichen Akte waren die Brennpunkte des geistigen Lebens der Universität; hier kamen die verschiedenen theologischen und philosophischen Richtungen zur Aussprache und zur Auseinandersetzung; hier wurden die wissenschaftlichen Probleme vorgebracht und eine Lösung versucht; hier konnte man die Ansichten der Professoren, deren Vorlesungen man sonst nicht besuchte, vernehmen und miteinander vergleichen. Kein Zweifel, daß die Teilnahme gerade an diesen Akten den Gesichtskreis erweitern und das theologische Denken vertiefen mußte [1].

Damit soll aber nicht gesagt sein, daß die Studentes generales nur das Studium gepflegt und die fröhliche Seite des Lebens ganz vergessen hätten. Ein alter Brauch war die sog. *Depositio beanismi*, die Fuchsentaufe, durch die der Beanus, der « Grünschnabel », erst ein richtiger Mensch wurde. Es ging bei dieser Depositio nach unsern heutigen Begriffen gewöhnlich ziemlich wüst her. Allein selbst den Studenten in den observanten Klöstern konnte dieser Brauch nicht ganz verboten werden, die späteren Magistri und Lektoren sind noch stolz auf die Zeit ihres Beanismus [2]. So gestattet denn auch der General Cassetta: « Cum quis ab eisdem studii presidentibus temptatus et examinatus admittitur, debet per studentem juniorem *describi collacione honesta* in prandio aut cena conventus et *ita deponere beanismum suum* » (QF 7, 69, Nr. 12). Ich fand in der Staatsbibliothek zu Eichstätt eine solche Rede bei einer Fuchsentaufe, die der Eichstätter Dominikaner Georg Schwarz auf seinen Nürnberger Mitbruder Friedrich Stromer 1465 hielt. Schwarz

[1] Vgl. dazu die treffenden Bemerkungen P. Ludger Meiers O. F. M. im Archivum O. P. 4 (1934), 252-253, der hervorhebt, wie durch diese Disputationen und Übungen die eigene Denktätigkeit angeregt wurde.

[2] So in der Nürnberger Handschrift C. VI. Nr. 94 f. 35bis (der spätere Nürnberger Prior Peter Hoffmann).

erklärt in humoristischer Weise den Namen Friedrich Stromer ex Auerbach und knüpft daran einige Mahnungen [1].

Nach Beginn des 16. Jahrhunderts kam es zu dem bekannten Streit über die Vernichtung der Judenbücher, der sich dann zu einem *Zusammenstoß* des jüngeren Humanismus mit der Scholastik, namentlich den Kölner Theologen und ihrem Führer Jakob Hochstraten O. P. auswuchs und in den Epistolae virorum obscurorum (Dunkelmännerbriefe, richtiger: Briefe unberühmter Leute) seinen klassischen Ausdruck gefunden hat. Manche Behauptungen der Epistolae werden noch heute in weitesten Kreisen als selbstverständlich hingenommen. Es sei darum hingewiesen auf die Ausführungen, die 1938 anläßlich der Jubiläumsfeier der Kölner Universität erschienen. « Das Ansehen der alten Kölner Universität hat durch die Dunkelmännerbriefe gelitten. Leichtgläubig wurde immer wieder bis heran an unsere Tage die laute Kritik der 'Poetae' (wie die Humanisten sich selber nannten) als gültiges Bild einfach hingenommen, die doch längst zu eingehenderer Untersuchung des Kölner Universitäts- und allgemeinen Geisteslebens hätte Anlaß geben sollen. Zu untersuchen ist, ob wirklich der Niedergang der angesehenen mittelalterlichen Universität Köln im 16. Jahrhundert aus Gründen des inneren Lehrbetriebes erfolgte, ob nicht die Dunkelmännerbriefe nur der Ausdruck einer allgemeinen Spannung zwischen freier Forschung und traditioneller Universitätswissenschaft sind und sich nur aus Zufallsgründen an die Kölner Universität richten. Renaissance und Humanismus bewirkten ja eine Verlagerung des wissenschaftlichen Lebens von den Universitäten zu freier akademischer Forschung und von der Theologie zur Philologie in allen abendländischen Bildungszentren. » Und weiter: « Die Universität Köln genoß in der Reformationszeit noch wissenschaftlich höchstes Ansehen. Die Aufzeichnungen beispielsweise des Dominikaners Servatius Vanckel († 1508) über die theologischen Disputationen und Promotionen an der Universität sprechen für hohen geistigen Gehalt des spätscholastischen Lehrbetriebes an unserer Universität. » Und: « Die Kölner Dominikaner als die Hauptträger des Wissenschaftsbetriebes der Kölner Universität und wesentlichste Stütze aller westdeutschen katholischen Kräfte wurden gerade wegen ihrer geistigen Bedeutung das Ziel der bekannten Angriffe. » [2]

[1] Abgedruckt in: Annalen des Historischen Vereins des Niederrheins, Heft 111 (1927), 186-191. *Keussen*, Die alte Universität Köln, S. 168 ff.

[2] *K. Wülfrath*, Das Schicksalsjahr 1543, in: Festschrift zur Erinnerung an die Gründung der alten Universität Köln, S. 32-33. Ich verweise auch auf die

Über das Wirken der Kölner Dominikaner außerhalb des engeren Rahmens der Universität sind unsere Nachrichten selten. Die Annalen der theologischen Fakultät sind seit Ende des 18. Jahrhunderts verschollen, nur dürftige Auszüge haben sich erhalten. So sind wir nur in relativ wenigen Fällen über das Auftreten der Fakultät in der großen Öffentlichkeit unterrichtet, z. B. über Gutachten, die sie in wichtigen Fällen erteilen mußten [1]. Ich erwähne nur einige Fälle, in denen direkt Kölner Dominikaner genannt werden (soweit mir hier die Literatur zur Verfügung steht). So die Anfrage Papst Martins V. 1422, ob es gestattet sei, Renten zu verkaufen. Die Theologen und Juristen in Köln bejahen es, darunter auch Jakob von Soest O. P. (Mitteilungen Köln 36/37, Nr. 372). Im selben Jahre approbiert der Kölner Erzbischof Dietrich von Moers die Lebensweise der Beginen auf das Gutachten von 7 Kölner Theologen und Juristen, darunter befinden sich die Dominikaner Simon von Dypenheim und Gottfried Schlüssel (Mitt. Nr. 373). 1444 geben zahlreiche Professoren der Universität, darunter auch Kartäuser und Karmeliter, auf dem Nürnberger Reichstag auf Ansuchen des Erzbischofs Dietrich ihr Gutachten dahin ab, er möge sich für das Basler Konzil und eventuell für Papst Felix V. gegen Papst Eugen IV. erklären Unter den Unterzeichnern befindet sich Gottfried Schlüssel O. P. (Mitt. Nr. 927). Ein paar Jahre später hingegen tritt der frühere Kölner Professor Heinrich Kalteisen O. P., Magister s. Palatii, energisch gegen das Basler Konzil auf [2]. Am kurzweiligsten ist aber ein an und für sich unbedeutender Fall : es geht um die Zollfreiheit eines Pfarrers für seine Weine ; der Kardinallegat Jordanus de Ursinis holt das Urteil von 63 meist rheinischen Gelehrten ein, die sich im bejahenden Sinne aussprechen. Die Gutachten fallen in die Zeit von Mai 1424 bis August 1426. Den einzelnen Gutachten sind Federzeichnungen über die Gutachter beigegeben, die aber keine Porträtähnlichkeit besitzen. Von Kölner Dominikanerprofessoren werden 5 genannt : *Johannes de Beka* aus Löwen (Figur : schlank, nicht jugendlich) ; *Johannes de Monte*. Am Rande

Urteile des bekannten Berliner Pädagogen und Philosophen Friedr. Paulsen bei *Janssen-Pastor*, Geschichte des deutschen Volkes, Bd. II, 19./20. Auflage, S. 31, 62, 68, und bei *N. Paulus*, Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther (1903), S. 101 f. Paulsens Werk, Geschichte des gelehrten Unterrichtes, stand mir in der letzten Auflage nicht zur Verfügung. Bei *Janssen-Pastor*, S. 59-60, auch das Urteil des Humanistenführers Konrad Mutian über die Epistolae.

[1] Anderes werde ich bei einigen Professoren bringen.

[2] Mitt. Nr. 971, 981, 991. Über die Stellung der deutschen Dominikaner zur Frage Papst und Konzil vgl. meine Notizen QF 21, 53 ; 30, 37.

steht : pulcher episcopus sexaginta circiter annorum. *Symon Dypenhem; Gottfried Schlüssel,* am Rand : parvus, rotundus, monachus, doctor, LX annorum ; *Johannes de Wynninghen,* am Rand : pulcher doctor Predicatorum Ordinis (Mitt. Nr. 441).

Endlich der Fall des Mainzer Dompredigers Johannes Ruchrat von Wesel, der 1479 wegen häretischer Meinungen belangt wurde. Auf Wunsch des Mainzer Kurfürsten wurden drei Kölner Dominikaner zur Untersuchung berufen, der Inquisitor Professor Gerhard von Elten, Jakob Sprenger und ein weiter nicht Bezeichneter. Der Prozeß endete mit der Verurteilung des Angeklagten (Lexikon für Theologie und Kirche 5, 536 f.).

(Fortsetzung folgt.)

Literarkritik am Johannesevangelium und eucharistische Rede (Jo 6, 51c-58)

Von Lic. theol. Eugen RUCKSTUHL

(Fortsetzung und Schluss.)

4. Nachweis der Echtheit von Jo 6, 51c-58

A. Das jo. Gepräge des Abschnittes

Wir kommen zum Schluß unserer Untersuchungen, zur Prüfung des umstrittenen Abschnittes Jo 6, 51c-58. Jeremias findet darin fast alle jene Merkmale, die nach seiner Annahme der Sprache des Hg. unseres Ev eigentümlich sind [1]. Leider ist diese, wie wir feststellen mußten, in Wirklichkeit durch *keines* von ihnen so ausgezeichnet, daß sie sich von der jo. Sprache *abheben* würde, die Zusammenstellung zweier Partizipien mit wiederholtem Artikel ausgenommen. Gerade dieses Merkmal fehlt jedoch in Jo 6, 51c-58. Statt dessen treffen wir zweimal ausgerechnet die Verbindung zweier Partizipien, von denen nur das erste den Artikel hat (54. 56). Ist das nicht eher ein jo. Zug oder ist sich der Hg. etwa untreu geworden? Jeremias hat ferner nachgewiesen [2], daß Johannes, wo es grammatisch möglich ist, fast immer ὁ Ἰησοῦς schreibt, während der Hg. den Artikel weglassen soll. Nun steht aber in Vers 53 eben dieses ὁ Ἰησοῦς. Auch das unverbundene οὗτός ἐστιν in Vers 58 mutet uns, abgesehen davon, daß es nicht den Hg. verraten kann, eher jo. an. Die fünfmalige Voranstellung des gen. poss. vor das mit Artikel versehene Hauptwort aber (53-56) gibt uns (als jo. Zug) schon das Recht, die Echtheit des Stückes für wahrscheinlich zu halten. Zu unserer Freude hat sich alsdann das ἀληθής in Vers 55 als Anzeichen der jo. Urheberschaft erwiesen. Und deutet es nicht auch auf den gleichen Vf. hin, wenn der ganze Abschnitt Jo 6, 51c-58 mit καὶ-δὲ an das Vorausgehende angeschlossen wird? Zudem ist dieses erläuternde καὶ-δὲ nach Bultmann ein (freilich nicht unterscheidungskräftiges) Kennzeichen unseres Evangelisten [3].

Suchen wir jetzt in unserm Abschnitt nach den jo. Eigentümlichkeiten, wie sie *Schweizer* zusammengestellt hat! In den Versen 52 f.

[1] JoLkr S. 44. [2] Ebd. S. 44 f. [3] JoEv S. 174 Anm. 8.

findet sich zweimal das οὖν historicum (Nr. 3). In Vers 57 stoßen wir auf den selbständigen personalen Singularis ἐκεῖνος (Nr. 6). Der gleiche Vers wird vom jo. καθὼς . . ., καὶ eingefaßt (Nr. 9). In Vers 53 kommt ein ἐὰν μὴ . . ., οὐ vor (Nr. 16). Auch τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ in Vers 54 ist eine jo. Eigentümlichkeit (Nr. 24). Zweimal wird in Vers 55 ein Beiwort von seinem Hauptwort getrennt (Nr. 32b). — Nach *Menoud* [1] ist dann auch das ἀμὴν ἀμὴν in Vers 53 eine ausgesprochene jo. Eigentümlichkeit. Dazu kommt, ebenfalls nach Menoud, das εἰς τὸν αἰῶνα in Vers 58.

Kann man für acht Verse mehr wünschen ? — Aber die Frage der Nachahmung ? Zweifellos war es nicht unmöglich, Vers 52 nach dem Vorbild von 41 f. zu bilden. Die einleitende Doppelformel von 53 konnte ohne Änderung aus Vers 32 übernommen werden, abgesehen davon, daß die Vorlagen dafür auch sonst zahlreich waren. Für die zweite Hälfte von Vers 54 ließe sich an eine Übernahme aus 39, 40 und 44 denken, für das ζήσει εἰς τὸν αἰῶνα in 58 an eine solche aus 51b. Auf diese Weise wären von den gefundenen zehn Eigentümlichkeiten für unsern Fall schon fünf ausgeschaltet, wenn sich für eine Nachahmung auch sachliche Gründe finden sollten. Sonst freilich hätten wir in Mißachtung der logischen Gesetze wiederum eine nur denkbare Möglichkeit für eine Wahrscheinlichkeit genommen.

Es bleiben uns fünf Eigentümlichkeiten, wo eine Nachahmung weniger leicht denkbar wäre, so vor allem die zweimalige Trennung von zusammengehörigen Wörtern in Vers 55. Die übrigen drei Kennzeichen könnte man an sich auf einen Nachahmer zurückführen, aber sie stehen in einem Zusammenhang, der das eher verbietet ; davon wird weiter unten die Rede sein.

Nun gelingt es jedoch, in unserm Abschnitt außer den erwähnten zehn jo. Merkmalen noch eine ganze Reihe anderer *Züge jo. Gepräges* zu entdecken, die teilweise fast unnachahmlich sind, solange nicht ein Zeitalter stilkritischer Forschungen jede Faser eines stilistischen Formleibes bloßgelegt hat. Jedenfalls ist es ausgeschlossen, daß ein Nachahmer eine Stelle von so durch und durch jo. Eigenart und zugleich Eigenwüchsigkeit innerhalb des jo. Schrifttums hätte schaffen können. So sind die Verse 53-56 ein Meisterstück jo. Gestaltung. Zwar ist der antithetische Parallelismus, der die Verse 53 und 54 einander gegenüberstellt und zugleich verbindet, nicht ausschließlich jo. ; aber daß dieser

[1] A. a. O. S. 13.

antithetische Bau erst möglich wurde durch die Verwendung des eigentümlich jo. ἐὰν μὴ . . ., οὐ, ist doch nicht gerade ein Zeichen von Nachahmung. In Vers 55 werden dann die beiden Ergänzungen τὴν σάρκα und τὸ αἷμα, die in 53 wie 54 je zweites Tonwort der zweigliedrigen ersten Satzhälfte waren, als Satzgegenstand und erstes Tonwort wieder aufgenommen, während das φάγητε und πίητε, das τρώγων und πίνων in βρῶσις und πόσις wieder erscheinen. Das ist echt jo. und erinnert ganz an die zwei ersten Sätze des Prologs. So entsteht aber zugleich eine Art chiastische Stellung und kunstvolle Verzahnung der Tonwörter [1]. Durch nochmalige Wiederaufnahme wird diese in 56 weitergeführt und abgeschlossen; hier sind die Aussagenomina βρῶσις und πόσις des vorhergehenden Satzes in die Subjektpartizipien τρώγων und πίνων, dessen Subjekte σάρξ und αἷμα aber wieder in Ergänzungen zurückverwandelt. Die so entstandene (zweifache) chiastische Doppelschlinge (τρώγων — σάρκα + σάρξ — βρῶσις + τρώγων — σάρκα; πίνων — αἷμα + αἷμα — πόσις + πίνων — αἷμα) ist *das genaue Gegenstück zu der in 2 Jo 5 f.*, die wir früher gelöst haben (ἐντολὴν — ἀγαπῶμεν + ἀγάπη — ἐντολὰς + ἐντολή — αὐτῇ). Die Kunst ist aber damit noch nicht am Ende. Wer sich in die Bauweise der Verse 53-56 vertieft, dem kann es nicht entgehen, daß auch die Stellung der verschiedenen gen. poss. in ihnen der chiastischen Verschränkung dienen muß und daß dies ein Hauptgrund für die viermalige Vorausnahme des μου ist. So wird in jede der beiden Doppelschlingen, die wir getroffen haben, je eine weitere hineinverflochten: μου — τὴν σάρκα + ἡ σάρξ — μου + μου — τὴν σάρκα; μου — τὸ αἷμα + τὸ αἷμα — μου + μου — τὸ αἷμα. Wir erinnern uns da, daß auch in 2 Jo 5 f. noch drei weitere chiastische Verschränkungen vorkamen. Übrigens entsteht auch durch die Vorausnahme des zweiten gen. poss. in Vers 53 eine chiastische Stellung: Ergänzung — gen. poss. + gen. poss. — Ergänzung. Das ist gutjo. Im vierten Ev finden sich eine ganze Reihe von solchen und ähnlichen Fällen [2].

Ein ziemlich deutliches Zeichen der jo. Urheberschaft unseres Abschnittes ist dann die Wiederholung von ζωή in den Versen 53 f. Wegen ihrer Unauffälligkeit als jo. Merkmal kann man da kaum an Nachahmung denken. Ζωή ist an sich das Wort, das im JoEv wohl am meisten Gewicht hat und darum sehr leicht übernommen werden

[1] Vgl. *Bultmann*, JoEv S. 2 mit Anm. 5.
[2] So 2, 23; 3, 20 f. 32 f.; 4, 34; 9, 28; 20, 25. Vgl. dazu 1 Jo 2, 4 f.

konnte. Es ist aber inhaltlich gewichtlos, wenn der Vf. dieses Wort an der gleichen Stelle oder wenigstens im gleichen Zusammenhang so wiederholt, daß die Wiederholung deutlich ein *Ausdrucksmittel*, ein *Formelement* ist. Außerhalb des JoEv wird im ganzen NT von sechs Fällen, wo es im gleichen engeren Zusammenhang mehr als einmal vorkommt, ζωή nur einmal in stilistischer Absicht wiederholt [1]. In unserm Ev treffen wir das Wort sechzehnmal allein und zehnmal wiederholt, und zwar mit einer einzigen Ausnahme immer, auch an unserer Stelle, *in Verbindung mit einer stilistischen Absicht* [2]. So wird es aber auch im ersten JoBr an fünf von sieben Stellen wiederholt [3].

In Vers 56 wird der Genuß des Fleisches und Blutes Jesu als Grundlage einer dauernden Gemeinschaft zwischen Jesus und dem Genießenden, in Vers 57 als Ursache einer steten Lebensmitteilung durch Jesus an den Genießenden dargestellt und diese verglichen mit der Lebensmitteilung vom göttlichen Vater an den Sohn. Die beiden Verse dienen *einem* Gedanken; er ist in 56 mehr statisch, in 57 mehr dynamisch gefaßt. Sowohl das μένειν ἐν in 56 wie der Vergleich des Lebensverhältnisses zwischen Jesus und den Gläubigen mit dem zwischen Vater und Sohn ist nun ausschließlich jo. Gedanken- und Formgut [4]. Inhaltlich ist dieses so gewichtig, daß es sich einem Nachahmer, der im jo. Geist und in der jo. Art schreiben möchte, zweifellos aufdrängen würde, wenn er das sagen wollte, was es ausdrückt. Wäre es aber wahrscheinlich, daß ein solcher, wenn er der Vf. unseres Abschnittes wäre, auch die eucharistische Gemeinschaft in das jo. μένειν ἐν gekleidet und sie mit der Lebensgemeinschaft zwischen Vater und Sohn verglichen hätte? Ich glaube nicht. Denn nicht nur fehlt ein entsprechender Gedanke in *allen* eucharistischen Texten des NT [5], sondern *auch in der unserm Abschnitt vorausgehenden Rede Jesu vom Lebensbrot*. Anderseits steht im vierten Ev weder das μένειν ἐν (im Sinne einer dauernden übersinnlichen Lebensgemeinschaft) noch jener Vergleich irgendwo in einem Zusammenhang, der eucharistisch gedeutet werden müßte. Erst wenn unser Abschnitt als ursprünglich jo. ausgewiesen ist, kann man

[1] Mt 19, 16 f.; AG 13, 46+48; Rm 5, 17 f.+21; 6, 22 f.; 2 Kor 4, 10-12 (Wiederholung stilistisch bedingt); Kol 3, 3 f.

[2] 1, 4; 3, 15 f. 36; 5, 24. 26. 39 f. (nicht stilistisch bedingt); 6, 35+48. 40+47. (53 f.); 17, 2 f.

[3] 1, 1 f.; 3, 14 f.; 5, 11. 12. 12 f. Nicht wiederholt: 5, 16. 20.

[4] ThWzNT: μένω.

[5] Mt 26, 26-29 Par; 1 Kor 11, 23-29; 10, 16. 21; Hb 13, 10.

das μένειν ἐν im fünfzehnten Kapitel und damit die ganze Bildrede vom Weinstock und entsprechende Teile der Abschiedsreden auch eucharistisch auffassen.

Für Vers 57 verbietet uns eine andere Feststellung freilich weit entschiedener, an Nachahmung zu denken. Der hier angestellte Vergleich ist nämlich trotz der vielen Parallelstellen und trotzdem er grundjo. klingt und ist, so neu und kühn gebaut, daß Nachahmung im Sinne einer *Übernahme* und *Zusammensetzung aus vorliegenden Stellen ausgeschlossen* ist, Nachahmung aber im Sinne *freier Nachgestaltung* wieder einen zweiten Johannes verlangt hätte. Es ist das Hauptanliegen des JoEv zu zeigen, daß Jesus allein der Welt das wahre, eigentliche Leben spenden kann und daß er vom göttlichen Vater gesandt wurde, um eben dieses Leben, das vom Vater ausgehend in ihm flutet, an die Welt weiterzugeben [1]. Dieses Hauptanliegen ist das unmittelbare Ziel der jo. Bildreden wie auch zahlreicher anderer Stücke [2]; es sind die Parallelstellen zu unserm Vers 57. In ihnen wird bald der eine, bald der andere Teil des genannten Vergleiches dargeboten oder abgewandelt oder auch gelegentlich ein ähnlicher Vergleich gezogen. Das ὁ τρώγων με ist natürlich immer durch anderes ersetzt. Auch fehlt meist die äußere Form eines Vergleichs. Nirgends aber wird unser Vergleich so wie in 6, 57 durchgeführt. Nirgends wird die Lebensmitteilung vom Vater an den Sohn so wie hier ausgesprochen oder deutlich mit der durch den Sohn an die Gläubigen verglichen. Und doch wird in jenen Stellen alles das gesagt und manches auch ähnlich gesagt, was hier zusammengefaßt, scharf umrissen und doch lebendig, nicht akademisch formuliert ist.

Der Grundgedanke, der in allen jenen Parallelstücken zu unserm Vers wenigstens anklingt, ist, schematisch gefaßt, ein Doppelvergleich: *Wie sich der Vater zum Sohn verhält, so verhält sich der Sohn zu den Gläubigen.* Dieser Gedanke zieht wie ein Strom durch das vierte Ev; die erwähnten Stellen aber sind gleichsam die Wellen, die aus ihm heraufrauschen und etwas aus seinen Tiefen offenbaren. Es ist, wie wenn dem Vf. des Ev (und Christus) jener Vergleich stets gegenwärtig wäre, auch dann wenn er nur eine Hälfte davon hervorheben, oder den ganzen Vergleich in einer Teilsicht geben will. Auch unser Vers wird

[1] Vgl. die Zielangabe unseres Vf. 20, 30 f. etwa mit 17, 3.

[2] 5, 17. 19-30; 6, 26-51b; 8, 12-20. 26. 28 f. 38. 40; 10, 14 f. 30; 12, 36a. 44 f. 49 f.; 13, 20; 14, 1-14. 19-21; 15, 9 f. 20b-25; 16, 3. 15; 17, 6-11. 14-26; 20, 17b.

erst so verständlich und muß darum vernünftigerweise auf den gleichen Vf. wie jene Stellen zurückgeführt werden. Was hier ausgedrückt werden soll, ist die Entsprechung zwischen dem Überfließen des göttlichen Lebens vom Vater auf den Sohn und dem Überfließen dieses Lebens vom Sohn auf die Gläubigen. Um das zu sagen, würde es genügen, den Vergleich so zu fassen : *wie ich durch den Vater lebe, so lebt auch der mich Essende durch mich.* Aber aus der Tiefe jenes Stromes taucht ein Stück mehr mit empor, das hier und jetzt nicht notwendig wäre : *Wie der Vater lebt, so lebe auch ich und (zwar) durch den Vater;* (so aber), wie ich lebe und durch den Vater lebe, wird der mich Essende leben (und zwar) durch mich [1].

Daß der göttliche Sohn Geschöpfen des Vaters und sündigen Menschen von seiner Lebensfülle mitteilen wollte, war nicht denk- und seinsnotwendig. Das JoEv nennt uns in 3, 16 den Grund, der den Vater veranlaßte, sein Leben durch den Sohn in diese sündige Menschheit auszugießen : es war seine freie, erbarmende Liebe. Aus dieser Liebe heraus gab er dem Sohne Auftrag, als sterblicher Mensch vom Himmel auf die Erde hinabzusteigen, sein menschliches Leben für die Sünder im Tode hinzugeben und ihnen so jenes Leben aus des Vaters Schoß zu erwerben [2]. Dieser Auftrag war die Sendung des Gottessohnes, und diese Sendung war das Mittel, das die Verbindung zwischen dem göttlichen Leben des Sohnes und den Menschen herstellte. Das ist *ein* Grund, warum fast überall, wo im vierten Ev der oben genannte Doppelvergleich anklingt oder ausgeführt wird, Jesus auch seine Sendung vom Vater erwähnt. Er weist sich nun darüber aus durch die Worte, die er dem Vater abgelauscht, und durch die Werke, die er ihm abgeschaut hat. Diese Worte und Werke sind das unwiderlegliche Zeugnis des Vaters und des Sohnes, daß Jesus und kein anderer der Gottgesandte und daß in ihm den Menschen wirklich göttliches Leben angeboten und zugänglich geworden ist. Das ist der andere Grund, warum Jesus gewöhnlich von seiner Sendung, seinen Worten und Werken redet, wenn er miteinander vergleicht, was im Himmel und was jetzt auf Erden geschieht. Damit verstehen wir, warum auch in 6, 57 von

[1] Wie ein Nachahmer, Jo. und Unjo. mischend, hier gearbeitet hätte, zeigt der Zusatz von D zu Vers 56, der in die Rede hinein das λαμβάνειν und das τὸ σῶμα anderer eucharistischer Texte trägt und stilfremd, in unjo. Überdeutlichkeit mit einem ὡς zu τὸ σῶμα noch τὸν ἄρτον τῆς ζωῆς fügt.

[2] Vgl. 1, 14. 29 ; 3, 14-17 ; 10, 17-19 ; 12, 30-36 ; 14, 30 f. ; 17, 9.

jener Sendung die Rede ist. Dem oberflächlichen Leser muß dieser Hinweis im Zusammenhang ganz unverständlich sein. Jesus aber will sagen, daß er nur darum Fleisch und Blut angenommen habe und dieses nur darum wie gewöhnliche Speise, wie gewöhnlicher Trank genießbar, aber gerade so Spender ewigen Lebens sein werde, weil der Vater ihn als Lebensspender *in die Welt gesandt* habe. Darin liegt zugleich die Aufforderung, die Zeugen seiner Sendung, seine Worte und Werke anzuerkennen, ihm zu glauben und die Austeilung seines Fleisches und Blutes als Speise und Trank gläubig zu erwarten.

Hätte ein Nachahmer, auch ein freier Nachgestalter, diesen jo. Einfall gehabt, hier die Sendung Jesu zu erwähnen ? Hätte er, wenn ihm der geniale Einfall gekommen wäre, ihm nur diesen flüchtigen Ausdruck verliehen, worin die Sendung Jesu hier aufblitzt ? Und wenn er es verstanden hätte, so meisterhaft ein hellendes Streiflicht darauf zu werfen und die ganze Fülle der jo. Welt in unerreichter Kürze dem eucharistischen Gedanken dienstbar zu machen, hätte er dann nicht wenigstens gesagt : καθὼς ζῇ ὁ πέμψας με πατὴρ κἀγὼ ζῶ . . .[1], um so die Einheit zwischen dem Leben des Vaters und dem Leben des Sohnes klarer und schöner darzustellen, wenn man die Schönheit eines gemessen fließenden Stromes dem kühn daherschäumenden Bergbach vorziehen will ! Fürwahr ! wer nicht lebensfremd ist, muß gestehen, daß unser Vers allein schon die Echtheit des strittigen Abschnittes sehr wahrscheinlich macht.

Aber wir haben seine Beweiskraft noch nicht ganz durchmessen. Unser Vers birgt auch zwei Wortverbindungen, die wir, so jo. sie anmuten, im ganzen Ev vergeblich suchen : ὁ ζῶν πατήρ und ζῆν διά[2]. Beide liegen, wenn wir jene Parallelstellen lesen, « in der Luft ». Hätte ein Nachahmer, der den Anschein wecken mußte, als stamme der

[1] Vgl. Jo 5, 23. 37 ; 6, 44 ; 8, 18 ; 12, 49 ; 14, 24. — Johannes braucht, um seine Sendung vom Vater auszudrücken, für den Indikativ ausschließlich ἀποστέλλω im Aorist oder Perfekt, πέμπω dagegen nur im Partizip Aorist. Auch diese Eigentümlichkeit zeichnet 6, 57 aus.

[2] Eigenartig (aber nicht unjo. : vgl. Jo 15, 3) ist hier die Verwendung von (ζῆν) διά *c. acc.* zur Angabe des *Quellgrundes*, aus dem das Leben hervorfließt ; der engere und weitere Zusammenhang läßt aber keine andere Deutung zu. Der Vf. wird es gewählt haben, um die Vorstellung einer *wirkursächlichen* Vermittlung *abgeleiteten* Lebens vom Vater an den Sohn abzuwehren. Vgl. 5, 21 (« wen er will ») und 5, 26 : « . . . so hat er auch dem Sohn verliehen, Leben *in sich selber* zu haben. »

eucharistische Zusatz 6, 51c-58 wirklich vom Vf. des Ev, den Mut gehabt, diese neuen Wortverbindungen zu schaffen und zu verwenden ? — Ganz jo. und dem Sprachschatz unseres Vf. tale quale entnommen ist dann freilich das καθὼς . . ., καὶ wie das κἀκεῖνος in unserm Vers. Beide sind, wie wir sahen, jo. Eigentümlichkeiten und kommen auch an Parallelstellen zu unserm Vers vor. Sie hätten an sich übernommen werden können ; aber die übrige Gestalt des Verses zwingt uns, sie eben als das zu nehmen, was sie sind, als Kennzeichen des Vf. unseres Ev. Wenn die Freiheit in der Gestaltung des Verses einen Nachahmer ausschließt, so weisen uns jene Merkmale den Weg zum Urheber. Übrigens nimmt das jo. ἐκεῖνος noch an sechs andern Stellen des Ev [1] ein Partizip des gleichen Satzes (gewöhnlich ist es Subjekt) wieder auf, wie es hier der Fall ist. In zwei weitern Fällen [2] erfüllt ein οὗτος diese Aufgabe. Gutjo., wenn auch nicht jo. Unterscheidungsmerkmal, ist dann schließlich auch noch der Chiasmus, der sich im ersten Glied unseres Verses findet : ὁ ζῶν πατὴρ κἀγὼ ζῶ. Echte Geschwisterfälle dazu kommen im vierten Ev mehrere vor [3].

Wenn wir jetzt den Vers Jo 6, 57 noch einmal, verstehend und verkostend, lesen, so wird es uns nicht mehr übertrieben erscheinen, wenn ich ihn ein Wunder jo. Gedankenfülle und jo. Gestaltungskraft nenne. Er enthält tatsächlich *auf engstem Raum eine Zusammenfassung des ganzen JoEv nach Gehalt und Form.* Er ist ein kleines, aber lebenssattes Abbild dieses Ev, trägt freilich auch die Züge des sakramentalen Johannes, wie ihn unter den Protestanten Cullmann neu auf den Leuchter gestellt hat. Dieses Abbild ist aber nicht etwa ein Abklatsch anderer Stellen des Ev, sondern durchaus *eigenwüchsig, ursprünglich und eben doch ganz jo.* Den Abschnitt, in den dieser Vers unlösbar verflochten ist, einem Nachahmer zuschreiben, heißt Johannes ohne Grund doppelt schauen. Aber ich will nicht vorgreifen. Wenden wir uns wieder jenem ganzen Abschnitt zu und vollenden wir die Musterung seines jo. Gepräges !

Eben wurden die neuen Wortverbindungen ὁ ζῶν πατήρ und ζῆν διά genannt. Auch in Vers 51c und in 53 stehen zwei ganz jo. Wendungen, die doch innerhalb des jo. Schrifttums *nur hier* vorkommen. In 51c ist es der Ausdruck (ὑπὲρ) τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς, in 53 der Nachsatz οὐκ

[1] 1, 33 ; 5, 11 ; 9, 37 ; 10, 1 ; 14, 12. 21.
[2] 7, 18 ; 15, 5.
[3] 10, 15. 38 ; (14, 15 f. 20) ; 15, 9 ; (20, 15).

ἔχετε ζωὴν ἐν ἑαυτοῖς. Was die erste Wendung angeht, redet Jesus im JoEv einmal vom φῶς τοῦ κόσμου und vom φῶς τῆς ζωῆς (8, 12), und anderseits wissen wir, daß φῶς und ζωή für Johannes den *gleichen Inhalt* haben [1]. Was liegt näher, als daß der jo. Jesus auch von der ζωὴ τοῦ κόσμου spricht, nachdem er unmittelbar vorher gesagt hat, er sei der ἄρτος ζωὴν διδοὺς τῷ κόσμῳ (6, 33), der ἄρτος τῆς ζωῆς (6, 35 Par) ?

Ebenso steht es mit der Wendung ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτοῖς von Menschen ausgesagt. Auch sie fehlt außer an unserer Stelle, wie schon gesagt wurde, im JoEv und den übrigen jo. Schriften ganz. Hingegen wird einmal vom göttlichen Vater und gleich nachher vom Sohn gesagt, daß sie Leben in sich haben (5, 26), und zwar im Sinne eines ihnen kraft der ureigenen, vollkommen unabhängigen Seinsfülle zukommenden Lebens, auf Grund dessen sie alle Toten lebendig zu machen vermögen (5, 21). Von Gläubigen aber heißt es nur, daß sie die Liebe (5, 42) oder die Freude (17, 13) in sich haben. Den Juden wirft Jesus einmal vor, sie besäßen Gottes Wort, seine Botschaft nicht als etwas in ihnen Bleibendes (5, 38). Im ersten Brief verneint Johannes von einem Menschenmörder und Hasser seines Bruders, daß er ewiges Leben in sich *bleibend* habe (3, 15). Das sind die Vorstufen zu unserer Wendung. Nur ein kleiner Schritt ist nötig, um auch zu sagen, daß die Christusgläubigen oder, wie in Jo 6, 53, jene, die Jesu Fleisch und Blut genießen, Leben in sich haben. Hätte der Nachahmer, der dafür sorgen mußte, sich nicht zu verraten, diesen Schritt gewagt ? Mußte er sich nicht möglichst eng an Vorliegendes anschließen, um nicht den Verdacht zu erregen, sein Einschiebsel sei unecht ?

Wir haben bis jetzt geprüft, wie sich die eucharistische Rede im engeren Sinn *in das Ganze des JoEv* einordnet, wie sie vor allem sprachlich, stilistisch zu ihm, zum jo. Formgepräge paßt. Wir haben eine erstaunlich enge Verwandtschaft und Übereinstimmung feststellen dürfen. Prüfen wir jetzt, wie sich der Abschnitt sprachlich und im Zusammenhang mit der Sprache auch inhaltlich *zur vorausgehenden Rede vom Lebensbrot* verhält ! — Erinnern wir uns zunächst daran, daß diese Rede oben auch als Parallelstück zu Vers 57 gewertet wurde ! Der Grund liegt darin, weil Jesus sich in ihr als den Lebensspender der Menschen vorstellt und der Sache nach sagt, daß seine Sendung

[1] Vgl. 1, 4.

durch den Vater ihnen einen Zugang zum göttlichen Leben geschaffen habe. Jesus pocht hier auch auf das Siegel seiner Sendung, seine Wunderwerke (6, 27), und verlangt von den Juden den Glauben an ihn und seine Worte. Vers 57 ist also auch eine knappe, lebendige Zusammenfassung der Lebensbrotrede und kann teilweise schon aus ihr verstanden werden.

Wir haben dann früher gesehen, daß Vers 52, die doppelte Eingangsformel von 53, der Nachsatz von 54 sich an diese Rede « anlehnen ». Das gleiche gilt aber auch von Vers 58 ; er wiederholt kürzend, was die Verse 49-51b enthalten. Was heißt das ? Falls sich im Abschnitt 51c-58 auch positive Anzeichen von Nachahmung finden sollten, könnte das alles vom Nachahmer übernommen sein. Diese Wiederholungen müssen zunächst nur im Verein mit den jo. Merkmalen und Zügen, die wir auch sonst in unserm Abschnitt gefunden haben, jo. gedeutet werden. Wenn wir dann aber nicht an der Oberfläche bleiben, sondern in die Tiefe graben, erkennen wir, daß der Nachsatz von 54 und Vers 58 als Wiederholungen von Sätzen der Lebensbrotrede auch für sich allein jo. Ursprung verraten.

Verfechter der literarischen Aufteilung unseres Ev wie *Hirsch* und *Bultmann* haben die « *Wiederholungen* », die schon lange als jo. Eigentümlichkeit galten, auf ihre verschiedenen Schichten verteilt [1]. Schweizer urteilt richtig [2], daß sie jedenfalls aus sich die Einheitlichkeit des Ev nicht nachzuweisen vermögen ; denn der zweite und folgende Fälle könnten von einem andern Urheber als der erste stammen. Allein, nachdem die Einheitlichkeit des Ev gesichert ist, wird die Folgerung unabweislich, daß diese « Wiederholungen » wirklich jo. sind. Es bleibt auch dann möglich, daß eine Wiederholung unecht ist, sei es, daß sie eine Doppelschreibung oder einen absichtlichen Zusatz darstellt. Aber solange nicht textkritische Gründe *gegen* die Echtheit geltend gemacht werden können und solange keine andern *positiven* Zeichen auf nichtjo. Ursprung hindeuten, muß eine Wiederholung für echt angesehen werden.

[1] Vgl. *Hirsch*, Studien S. 53 zu Jo 4, 21-24 : « Die Antwort Jesu hat keine Schärfe und Klarheit und leidet an Wiederholungen. Diese oft als « johanneischer Stil » ausgegebenen Wiederholungen erweisen sich bei Analyse fast regelmäßig als durch Zusätze von R bedingt. » Vgl. ferner ebd. S. 73 zu Jo 8, 23 f. Bultmann hält die Wiederholungen teils für ursprünglich, teils für Zusätze ; vgl. etwa JoEv S. 162.

[2] A. a. O. S. 99.

Es ist nicht möglich, im Rahmen der vorliegenden Arbeit die Frage der « Wiederholungen » — ihr Wesen ist noch kaum allseitig erforscht worden — im ganzen Umfang aufzurollen. Es ist angezeigt, zwei Arten dieses Stilmittels zu unterscheiden, die *wörtlichen* und die *sachlichen* Wiederholungen.

a) Die erstern wiederholen schon geschriebene Sätze oder Satzteile, wie der Ausdruck sagt, wörtlich, allerdings mehr oder weniger [1]. Es ist zunächst ein Zurückgreifen auf schon Gesagtes und der Form nach. Manchmal wird auf diese Weise eine kürzere oder längere Rede (oder Darstellung) oder nur ein Stück davon « *umrahmt* » ; der fragliche Satz oder Satzteil steht am *Anfang* und am *Ende* [2]. In Wirklichkeit ist es nicht eine Umrahmung, sondern die Rede (oder die Darstellung) selber entfaltet sich *kreisförmig* und *biegt* wieder da *ein*, wo sie ihren Ausgang genommen hat. Der Ausgangssatz kann in diesem Fall eine Aufstellung sein, die nachher ins Licht gerückt wird und sich zuletzt als *Folgerung* aus dem Gesagten ergibt [3]. — Häufig ist die wörtliche Wiederholung nicht Abschluß, sondern *Einleitung* zu einer neuen und weiter ausholenden oder vom Allgemeinen zum Einzelnen vordringenden Ausführung des im ersten Satz angeschlagenen und vielleicht nachher schon ein wenig entfalteten Themas : Johannes zieht *Kreise, die sich erweitern oder verengen.*

b) Damit sind wir zur *sachlichen* Wiederholung gekommen. Sie *entwickelt ein Thema* durch *mehrere* Reden oder Redestücke oder Darlegungen hindurch, so daß jeder folgende Abschnitt den ersten oder auch den vorausgehenden *näher ausführt, erhellt und ergänzt* [4]. *Allo* nennt in seinem Kommentar zur Apokalypse diese sachlichen Wiederholungen *Wellenkreise* und vergleicht die so miteinander verbundenen und einander entsprechenden Abschnitte auch mit *Spiralen* und *Schnekkenwindungen* [5]. Er weist darauf hin, daß dieses Stilmittel dem semi-

[1] Vgl. 5, 22+27 ; 8, 26b+28b+38a. 38b+41a+44 ; 10, 3+8+16+27. 7+9. 11+14 ; 14, 7+9 ff.+20 ; 17, 14+16.

[2] Vgl. 5, 19a+30a ; 7, 6a+8b ; 10, 25 f.+37 f. ; 14, 15+21 ; 15, 12+17 ; 18, 36.

[3] Vgl. 8, 32+36 ; 10, 30+38 ; 12, 35b+36a ; 15, 18 f. ; 17, 1+5 (δοξάζω).

[4] Vgl. 1, 4 f.+1, 9-12+3, 14-21+4, 13 f.+5, 19-30+8, 12+11, 25 f.+12, 35 f. +12, 46 f. ; 3, 31-36+5, 19-30 ; 3, 31-36+5, 31-47+7, 14-18+8, 12-20 ; 10, 25-38 +12, 44-50+14, 1-11.

[5] *E.-B. Allo*, L'Apocalypse (Etudes Bibliques). 4e éd. Paris 1933. S. LXXXV f., CLXIX. 175. Vgl. *W. v. Loewenich*, Johanneisches Denken. Theologische Blätter 15 (1936) S. 263-266.

tischen *Parallelismus* verwandt ist [1]. Das gilt übrigens auch und noch mehr von den wörtlichen Wiederholungen. Es handelt sich aber doch um eine Entwicklung über jenen Parallelismus hinaus, und man kann die eigentlichen « Wiederholungen », auch die wörtlichen, von den mit ihnen häufig verflochtenen Parallelismen ziemlich trennscharf scheiden.

Wörtliche und sachliche Wiederholungen kommen, wie schon angedeutet wurde, häufig gemeinsam vor und dienen dem gleichen Zweck, ein Thema allseitig abzuwandeln, zu klären und mehr oder weniger auszuschöpfen [2]. Wenn die erstern allein auftreten, sind sie manchmal nur ein Mittel, um einen Gedanken einprägsam und nachdrücklich zu gestalten [3]. Zusätze und Veränderungen gegenüber der Erstform werfen aber doch hie und da ein neues Licht auf das so Gesagte oder verschieben seinen Sinn, so daß auch die Sache entfaltet wird [4]. — Verwandt mit den Wiederholungen und nicht selten mit ihnen als Mittel zum gleichen Zweck verbunden sind die « *Wiederaufnahmen* » *von Satzenden als neuen Satzeingängen* oder *von zweiten Tonwörtern im ersten Satz als ersten Tonwörtern im zweiten Satz* [5]. Ein kurzes und schönes Beispiel für eine solche Verbindung sind die zwei ersten Verse des Prologs. Noch einfacher und eindrücklicher zeigt dasselbe Jo 18, 36.

Auch die Lebensbrotrede enthält eine ganze Reihe wörtlicher und sachlicher Wiederholungen zusammen mit einigen Fällen von Wiederaufnahme. Ich zeige hier nur die Hauptlinien auf. Das Thema wird angeschlagen in 6, 27, wiederholt und jedesmal « *verengt* », *konkreter gefaßt* in 32 f. und 35. Zuerst redet Jesus von der unvergänglichen, ewigen Speise, die der Menschensohn geben werde, dann vom Himmelsbrot, das der Vater den Menschen schon austeile, das als Person vom Himmel herabsteige und der Welt Leben spende. Schließlich verkündet er, daß er selber dieses Lebensbrot sei. In 41 hallt das so Gesagte im Munde der Juden nach. In 48-51b wiederholt Jesus den Inhalt dieser Stellen sachlich und teilweise wörtlich noch einmal, eindrücklich alles zusammenfassend.

[1] Ebd. S. CLXIX. [2] Vgl. 5, 19-30. [3] Vgl. 18, 36.
[4] Vgl. 8, 38b+41a+44.
[5] Vgl. *Schweizer*, a. a. O. S. 92. 97. 45. 66; *Bultmann*, JoEv S. 2. Schweizer nennt nur die Eigentümlichkeit, daß im zweiten Satz die letzten Wörter des ersten in umgekehrter Reihenfolge erscheinen, « Wiederaufnahme ». Ich möchte den Ausdruck auf alle Fälle ausdehnen, wo Satzenden zu Eingängen eines neuen Satzes werden. Dieses Stilmittel ist im JoEv wie in den JoBr sehr häufig angewandt.

Die wörtliche und sachliche Wiederholung in Vers 35 ist zugleich die Einleitung zu einer nähern Darlegung dessen, was die Bildrede vom Lebensbrot an Sachwerten (im übertragenen Sinne) in sich schließt. Sozusagen jedes Satzstück und jeder Satz in dieser Darstellung ist dem andern parallel. Wiederaufnahmen verbinden die Glieder des Verses 37, die Verse 38 und 39. Der Schluß des Verses 40 wiederholt den Schluß von 39 in gleicher Gestalt. Vers 40 ohne das Schlußglied ist die mehr sachliche Wiederholung des Einleitungsverses 35, so daß ein vollkommener und *geschlossener Kreislauf* des Redestückes entsteht.

Das Echo der Worte Jesu, das uns aus Vers 41 entgegentönt, und der Einspruch der Juden in 42 geben Jesus Anregung zu einer Ausführung (44-47), die wirklich nur die vorausgegangene erläutert und ergänzt. Sie ist das Muster einer sachlichen « Wiederholung », wiederholt aber einzelne Satzstücke aus dem ersten Wellenkreis, 35-40, auch wörtlich, so in 44 den jeweiligen Schluß von 39 und 40, ebenfalls in 44 und dazu in 45 das « Kommen-zu-Jesus » aus 35 und 37. Dieses Kommen-zu-Jesus beginnt und schließt den Kreislauf der Verse 44 und 45. Die wörtliche Wiederholung eines Gliedes aus Vers 40 in 47 zieht diesen Kreis dann *spiralisch* in den vorausgegangenen zurück.

Wenn wir nun die eucharistische Rede im engeren Sinn mit der vorausgehenden Lebensbrotrede vergleichen, erkennen wir sogleich, daß auch sie nicht nur durch wörtliche Wiederholungen mit dieser verflochten ist, sondern auch durch sachliche. Was in Vers 27 anklingt, in 32 und 33 greifbarer wird, in 35 sich zur Person Jesu verdichtet, was in 48-51b zusammengeballt ist, das erfährt in 51c seine *letzte Konkretwerdung* : das Wort und geistige Lebensbrot ist wiederum Fleisch geworden.

Das ist nicht nur ein Bild, sondern *der Prolog* zeigt tatsächlich in einer sachlich parallelen Angelegenheit eine sehr *ähnliche Verengung:* Zuerst erscheint der göttliche Logos in seiner Weltentrücktheit (1 f.), darnach als Lebensquell der Menschen (4), aber ohne Angabe, wie er das sei, wann und wo er Leben spende ; dann kommt er in die Welt, wo die einen ihn ablehnen, die andern ihn aufnehmen und an ihn glauben ; ihnen teilt er jetzt sein Leben mit (5. 9-13). Aber noch wissen wir nicht, wie er in der Welt erschien. Erst Vers 14 spricht das Unglaubliche und Anstoßerregende jetzt scharf aus : daß der göttliche Logos, das Wort sterbliches Fleisch, uns gleich selber Mensch geworden ist.

Wie die Juden nun Anstoß nahmen, daß Jesus, der Sohn Josephs, des Zimmermanns, und Marias, die sie beide kennen, sagte, er sei als Brot des Lebens vom Himmel heruntergestiegen (6, 41 f.), so ärgern sie sich auch darüber, daß er ihnen sein eigenes Fleisch zu essen geben will (52). Jesus aber nimmt ihren neuen Einspruch wieder zum Anlaß, um das Gesagte weiter auszuführen und zu vervollständigen. Zugleich ist diese Darlegung der dritte Wellenkreis, der, was die beiden ersten vorlegten, eucharistisch anwendet. Das führt zu den Wiederholungen von Wörtern und Satzteilen aus jenen Wellenkreisen, wie wir sie hier antreffen. Vers 58 aber ist Wiederholung von 48-51 und schließt das Stück spiralisch an die ganze Lebensbrotrede an.

Ist das alles *Zufall?* Sicher nicht. Ist es *willentliche* Nachahmung, Übernahme? Das wäre möglich. Zunächst sind wir aber verpflichtet, hier an den Vf. der Lebensbrotrede und des Ev zu denken. Nicht wenige Umstände erheben es dann zur Gewißheit, daß er und kein anderer die eucharistische Rede geschrieben hat. Daß die Verse 53-56 ein wunderbar reiches Gebilde jo. Kunst sind und mit ihren doppelten Wiederaufnahmen in 54-56 (auch das erste Tonwort des ersten Satzes wird im zweiten Satz wiederholt, und zwar als zweites) an die zwei ersten Sätze des Prologs erinnern, haben wir oben gesehen. Eigentlich handelt es sich aber nicht nur um eine Erinnerung an den Eingang des Prologs, sondern die fraglichen Verse sind das *einzige Stück im Ev*, wo die Technik von Jo 1, 1 f. nochmals voll verwendet wird. Das sei erwähnt, weil diese Wiederaufnahmen und Wiederholungen, dieses Kreisen der Rede sich gut in das Bild der Rede vom Lebensbrot fügt. Dann sei darauf hingewiesen, daß die Sätze mit den zwei Partizipien τρώγων und πίνων (54. 56) sachlich und baulich den Sätzen in 40 und 45b parallel laufen. Ferner treffen wir in unserm Abschnitt wie in der Lebensbrotrede und an einzelnen Stellen im übrigen Ev die Erscheinung, daß eine wörtliche Wiederholung, die ein Stück der Darstellung spiralisch an das vorausgehende anfügt oder sich mit ihrem Vorbild zu einem Kreisrahmen darum schließt, dieses Vorbild *gekürzt* wiedergibt, und zwar offensichtlich, um ein *künstlerisches Abklingen* und *Ausschwingen* zu ermöglichen. So ist das Verhältnis von Vers 58 zu 48-51 und das von 40 (ohne Schlußglied) zu 47. Ein weiteres gutes Beispiel aus dem Ev ist 15, 12. 17; ferner die Stelle 18, 36. Ähnlich ist 10, 7. 9a zu erklären; jedenfalls will die Kürzung im zweiten Satz ein Ermüden verhindern.

Wem diese Umstände nicht genügen, wird nun aber nicht leugnen können, daß der folgende die Wagschale der Entscheidung stark zu Gunsten unseres Vf. senkt. Wer die Lebensbrotrede aufmerksam liest, der entdeckt, daß sie von Jesus bald in der ersten, bald in der dritten Person spricht. *Hirsch* hat das seinerzeit « *ein wildes Durcheinander von Er-Stil und Ich-Stil* » genannt [1]. Wenn man aber nicht an der literarkritischen Krankheit leidet, findet man das schon rein künstlerisch nicht schlecht ; es macht die Rede dynamisch, spannungsreich. Zwischen den Versen 27 und 34 ist die Rede aber deswegen im Er-Stil gehalten, um ihrer steigenden Verdichtung vom Allgemeinen zum Einzelnen zu dienen, bis Jesus die gemachten Aussagen vom Brot des Lebens, das vom Himmel herniedersteigt, für sich selber in Anspruch nimmt.

Das erwähnte « Durcheinander » zeichnet auch unsere eucharistische Rede aus. Auch sie wechselt vom Ich zum Er und umgekehrt, um am Schluß wieder in den Er-Stil einzulenken. Ein solcher Wechsel ist auch mehreren andern Jesus-Reden im vierten Ev eigentümlich, und zwar nicht nur da, wo Jesus vom Menschensohn spricht. Das schönste Beispiel dafür ist das Redestück 5, 19-30 [2]. Nur in der vertrauten Luft der Abschiedsreden fehlt dieses offensichtlich jo. Merkmal ganz. Da braucht es kein Verhüllen und blasses Andeuten, kein Weiterschreiten vom Allgemeinen zum Konkreten mehr ; die Jünger wissen und glauben, daß Jesus der Sohn Gottes und das Leben ist.

Geben wir zu, daß auch dieser Wechsel vom Ich zum Er vom Nachahmer aus der Rede vom Lebensbrot in die eucharistische Rede aufgenommen sein könnte ! Wenigstens das könnte man sich zunächst vorstellen, daß der Vers 58 in Anlehnung an 48-51b einfach mechanisch an das Vorausgehende angeschlossen worden und dem Nachahmer das Hinübergleiten vom Ich-Stil zum Er-Stil selber nicht aufgefallen wäre. Nun ist allerdings eine mechanische Übernahme deswegen ausgeschlossen, weil die Folge der Sätze in Vers 58, die nicht jene der Vorlage ist, eine sehr feine und geübte Hand verrät.

Aber nehmen wir trotzdem eine Übernahme an ! Dann bleibt es aber immer noch unwahrscheinlich, daß ein Nachahmer von der σάρξ und dem αἷμα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου geredet hätte, nachdem er vorher schon die Verbindung ἡ σάρξ μου im Ich-Stil gebraucht hat (51c. 53). Zudem was soll der *Menschensohn* in diesem Zusammenhang ? Gerade

[1] Studien S. 56 zu Jo 5, 22-24.
[2] Außerdem seien genannt : 1, 50 f. ; 3, 10-15 ; 4, 4-26 ; 8, 34-38 ; 10, 1-18

aus der jo. Auffassung vom Menschensohn heraus wird der Ausdruck hier wirklich sinnvoll. In seiner Rede 5, 19-30 lehrt Jesus, daß seine Erdenzeit messianische Endzeit sei, in der sich das Gericht über die Ungläubigen vollziehe und die Gläubigen vom geistigen Tode zum wahren Leben hinübergehen (21-26). Die Endzeit wird aber hier wie im ganzen vierten Ev zugleich als etwas noch Kommendes dargestellt ; Jesus redet in Vers 28 auch von der leiblichen Auferweckung am « Ende » der Endzeit (diese ist erst angebrochen, noch nicht voll entfaltet und zur letzten Auswirkung gelangt). In diesem Zusammenhang sagt er, ihm sei vom Vater das Gericht übertragen, *weil* er der Menschensohn sei (27). Als solcher werde er einst die Toten aus den Gräbern rufen, die einen zur Auferstehung des Lebens, die andern zur Auferstehung des Gerichtes. Als Menschensohn kommt es nach dem vierten Ev Jesus ferner zu, erhöht (3, 14 ; 8, 28 ; 12, 34) und verherrlicht zu werden (12, 23 ; 13, 31) und in den Himmel aufzufahren (6, 62 ; 3, 13), aus dem er als der Menschensohn herabgestiegen ist (3, 13 ; 6, 62).

Wenn wir nun annehmen, daß Jesus und mit ihm Johannes in 6, 53 an Leib und Blut des Erhöhten und Verherrlichten, des Auferstandenen und Aufgefahrenen denken und eben deswegen deren gläubigem Genuß in 54 auch die Wirkung zuschreiben, daß der Genießende am Jüngsten Tage zum ewigen Leben auferstehen wird, erhält der Menschensohn hier einen tiefen Sinn, sonst nicht [1]. Übrigens sieht *Cullmann* in dem δώσω und dem ὑπέρ in 51c eine Anspielung auf den Opfertod Christi [2] ; man kann auch nur das Blut eines (Verletzten oder) Getöteten trinken [3]. Das kann meine Auffassung vom Menschensohn an unserer Stelle nur stützen ; denn nach Johannes ist eben die « *Erhöhung* » ans Kreuz Jesu Verherrlichung. Der Menschensohn wird also hier sinnvoll, wenn er mit der jo. Anschauung von diesem verbunden wird. Das deutet wohl nicht auf einen Nachahmer als den Vf. der eucharistischen Rede hin.

Der Menschensohn in 6, 53 macht aber erneut auch die innere Einheit der eucharistischen und der Lebensbrotrede sichtbar. Wir sahen eben, daß im Sinne des JoEv gerade vom Menschensohn [4] gilt, daß er

[1] Vgl. *Cullmann*, a. a. O. S. 63-65.

[2] Ebd. S. 62. 65 f.

[3] Vgl. *A. Schlatter*, Der Evangelist Johannes, wie er spricht, denkt und glaubt. Tübingen 1930. S. 178.

[4] Vgl. *M.-J. Lagrange*, Evangile selon Saint Jean (Etudes Bibliques). 6e éd. Paris 1936 ; zu Jo 3, 13 ; 6, 62.

vom Himmel herabgestiegen ist und als Erhöhter und Verherrlichter zum Himmel wieder aufsteigt. Deswegen ist es durchaus nicht kühn, den Ausdruck ὁ καταβαίνων (καταβάς 3, 13) ἐκ τοῦ οὐρανοῦ (6, 33) mit dem Menschensohn gleichzusetzen und sich durch die verschiedenen Stellen, wo die Lebensbrotrede das Heruntersteigen vom Himmel oder das Brot vom Himmel erwähnt (31-33. 38. 41 f. 50 f.), an ihn erinnern zu lassen. Daß wir damit auf dem rechten Wege sind, zeigt schon 6, 27 : Das Lebensbrot ist die Gabe des Menschensohnes. Er selber ist das Lebensbrot und Himmelsbrot (33. 35. 41. 48. 51). Ist es da nach dem oben Gesagten nicht ganz in der Ordnung, ganz jo. gedacht, wenn Jesus, der Menschensohn, schon hier von der Auferweckung der Toten am Jüngsten Tage spricht (39 f. 44) ? Das braucht durchaus nicht aus einer unechten eucharistischen Rede in die vom Himmelsbrot hineingetragen zu sein, um sie unter die Anschauung jener zu stellen, wie Bultmann [1] und andere glauben. Aber auch wenn man die genannten Stellen von der Auferweckung wie 5, 27-29 [1] mit der radikalen Kritik alle streichen wollte, wäre die Lebensbrotrede immer noch durchtränkt mit der jo. Anschauung vom Menschensohn. Ist es also nicht selbstverständlich, daß wir die eucharistische Rede, die von der gleichen Anschauung lebt (51. 53 f. 58), dem gleichen Vf. wie jene zuweisen ?

Wir haben schon davon gesprochen, daß die Kürzung des Verses 58 gegenüber der Vorlage jo. und daß die Änderung der Satzfolge sehr geschickt gemacht ist ; sie ermöglicht nämlich den reibungslosen Anschluß an das Vorausgehende. Wir haben auch gesehen, daß die Wiederholung, die in diesem Vers vorliegt, als solche jo. ist. In der Tat ! Man kann sich nicht recht vorstellen, daß ein Nachahmer hier noch einmal die Verse 48-51 wiederholt hätte, um die eucharistische Rede der Rede vom Lebensbrot auf diese Weise spiralisch anzuschließen. Aber es ist nicht nur ein äußerlicher Anschluß, der durch diesen Vers zustande kommt, sondern die beiden Reden sind hier so fein und wunderbar ineinandergewoben und zu einem gemeinsamen Abschluß gebracht, daß darin einerseits eine ganz hohe Kunst der Darstellung aufleuchtet, anderseits auch die Absicht des Vf. klar wird, das Lebensbrot, dessen innerste Eigenart erkannt ist, und die Eucharistie als innigste Einheit aufzufassen.

[1] JoEv S. 161 f. 177. 195-197.

Vom Brot kann man nicht gut sagen, es sei Fleisch *und Blut*, es sei Speise *und Trank*, wenn man Fleisch und Blut, Speise und Trank im gewöhnlichen, alltäglichen Sinne auffaßt. Darum wurde das Lebensbrot vom Vf. der eucharistischen Rede in 51c zunächst nur mit dem Fleische Christi gleichgesetzt. Um nun die Verse 48-51b wiederholen zu können, und zwar so, daß sie zugleich Abschluß der eucharistischen Rede und Abschluß der Lebensbrotrede und die beiden Reden miteinander verschmolzen waren, mußte in Vers 58 etwas Ähnliches geschehen wie in Vers 51c. Der Vf. aber löste die Aufgabe weit schöner und kunstvoller. Er ließ das Trinken des Blutes schon in 57 weg und verwendete zudem, in Rücksicht auf den Charakter dieses Verses, nicht mehr den Ausdruck Fleisch, sondern setzte die Person Jesu an dessen Stelle. Was ist dadurch erreicht ? Wie gesagt, ist das einmal Vers 57 angemessen, weil er von der persönlichen Lebensgemeinschaft handelt, die der Genuß der Eucharistie zwischen Mensch und Christus herstellt. Dann wird auf diese Weise dem Blute Jesu kein Eintrag getan. Endlich wird dadurch die Eucharistie schon rein sachlich mit dem Lebensbrot verknüpft, weil Jesus zuvor sich selber als dieses enthüllt hat. Jetzt kann in Vers 58 durch das wiederaufnehmende οὗτός ἐστιν auch sprachlich die Eucharistie mit dem Lebensbrot gleichgesetzt werden. Die Härte aber, die entstanden wäre, wenn Jesus hier noch von seinem Fleisch und Blut geredet hätte, ist wie von selber vermieden. Daß die ganze Wiederholung nicht nur der Eingliederung der eucharistischen Rede in die erste vom Lebensbrot dienen muß, sondern auch umgekehrt diese der eucharistischen dienstbar machen soll, das wird zuletzt noch einmal eindrücklich durch das ὁ τρώγων τοῦτον τὸν ἄρτον unterstrichen.

Eine wahre Überfülle von jo. Eigentümlichkeiten und jo. Zügen hat uns den sprachlichen, baulichen und auch den sachlichen Zusammenhang zwischen Jo 6, 51c-58 einerseits und Jo 6, 26-51b und dem ganzen vierten Ev anderseits aufgedeckt. Wenn die einzelnen Übereinstimmungen je nachdem verschieden zu werten sind und verschieden gewertet werden mögen, so ist doch das *Gewicht aller Anzeichen*, die für die Urheberschaft des gleichen Vf. zeugen, in ihrer Gesamtheit *erdrückend*. Es ist kaum denkbar, daß ein noch so geschickter und dem Vf. des Ev ebenbürtiger Schriftsteller in einen so kurzen Abschnitt auf die unauffälligste und natürlichste Weise eine solche Fülle jo. Züge hätte verweben können. Wenn uns überdies der Nachweis gelingt, daß *kein*

einziger nichtjo. Zug darin aufgezeigt werden kann oder daß scheinbare Anzeichen einer andern Vf.schaft nicht ernst zu nehmen sind und vielleicht gar für den Vf. des vierten Ev zeugen, ist auch der letzte Zweifel daran, daß die eucharistische Rede im engeren Sinne echt ist, ausgeschlossen.

Zuvor ist aber noch ein jo. Zug unseres Abschnittes nachzutragen, den ich bis jetzt aufsparte, weil er zur Prüfung der von der Kritik geltend gemachten nichtjo. Züge überleiten soll. Es handelt sich um den Ausdruck σάρξ, der die Rede von den andern eucharistischen Texten des NT unterscheidet und der auch außer in den Briefen des heiligen Ignatius von keinem apostolischen Vater eucharistisch verwendet wird [1]. Geben wir zu, daß ein Nachahmer mit Ignatius den Ausdruck aus einer allfälligen außerjo. Überlieferung geschöpft haben könnte [2]. Aber wenn er ihn hier gebraucht hätte, so jedenfalls nur deswegen, weil er eben zugleich jo. war. Damit ist die Möglichkeit zu entscheiden, ob er vom Vf. des vierten Ev oder von einem Nachahmer herrühre, hinfällig geworden. Zunächst muß er dann wohl oder übel Johannes zugesprochen werden. Wenn aber überdies gezeigt werden kann, daß die σάρξ, wie sie hier verwendet wird, sich passend und sinnvoll in den Zusammenhang der Rede vom Lebensbrot wie des ganzen Ev fügt, daß durch sie wirklich vorhandenen Absichten des vierten Evangelisten entsprochen ist, gewinnt die Annahme, daß sie von ihm und keinem andern hier eingesetzt wurde, eine Wahrscheinlichkeit, die mit Fug und Recht Sicherheit genannt werden darf, falls unser Abschnitt frei ist von nichtjo. Zügen.

Es ist *ein Hauptziel* unseres Vf., zu zeigen, daß Jesus trotz seiner vermeintlich geringen Abstammung und trotz der Niedrigkeit seines Fleisches (σάρξ) der wahre Sohn Gottes und gottgesandte Heiland der

[1] Siehe *W. Bauer*, Das Johannesevangelium. Handbuch zum NT, herausgegeben von Hans Lietzmann, 6. 3. Aufl. Tübingen 1933. S. 99. Vgl. auch *Bultmann*, JoEv S. 175 Anm. 4. Nach ihm wird der Ausdruck σάρξ von Ignatius eucharistisch verwendet: Rm 7, 3; Phld 4; Smyrn 7, 1; Trall 8, 1.

[2] Die Annahme einer solchen Überlieferung verwirft mit *Harnack* (Die Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius, Leipzig 1897. S. 397 in einer Anm. der vorgängigen Seite) *Lagrange*, a. a. O., S. xxv. Dann können wir aber mit ihm die großen Übereinstimmungen zwischen Stellen aus den Ignatiusbriefen und dem JoEv nur durch die Abhängigkeit der erstern von diesem erklären: a. a. O. S. xxv-xxvii. Ignatius hätte also die σάρξ im eucharistischen Sinn dem JoEv entnommen. Die in der vorausgehenden Anm. angeführten Stellen wären dann ein geschichtliches Zeugnis, daß unser Ev jedenfalls schon um 107 oder 115 herum die eucharistische Rede enthielt.

Welt war, ja, wie gerade durch diese Niedrigkeit der σάρξ hindurch die göttliche δόξα umso strahlender hervorbrach. Die Juden sündigten nach Johannes dadurch, daß sie das blendende Licht der Gottheit nicht sehen wollten, daß aber anderseits ihre blinden Augen hell genug waren, um sich an Jesu Fleisch und Herkunft zu stoßen. Willentlich waren sie für die göttlichen Absichten blind, die gerade darin kund wurden. Gott wollte in Jesu Niedrigkeit zeigen, worauf es ihm allein ankam, wo und wie das Heil zu suchen war, daß es nicht in politischer Macht und irdischem Glanz, nicht in einem irdischen Paradies sich erfülle. Dieses hätte zwar dem Menschen die Verantwortung für sich und die ihm anvertrauten Mitmenschen abnehmen können, ihm alle diesseitigen Güter gesichert und ihn so aller Daseinssorgen enthoben, aber auch der den Menschen über seine Sinne und sich selber emporhebenden Aufgabe, sich Gottes Führung ins menschlich Ungewisse anzuvertrauen, auf seine Pläne einzugehen und seinem seligmachenden Aufruf zu Entweltlichung und Vergöttlichung Folge zu leisten. Die Niedrigkeit Jesu war der Prüfstein, der die wahre Gesinnung der Menschen kundtat, an dem der Glaube zu einer Großtat des geistigen Menschen werden mußte und durfte, geboren aus der rechten Vorstellung von Gottes Weisheit, Allmacht und Größe, geboren aus Gehorsam und wahrer Freiheit, aus einer neuen, nicht mehr ichverklammerten Gottesliebe.

Diese Gedanken werden in unserm Ev immer wieder in mancherlei Form und Gestalt ausgesprochen [1]. Sie durchziehen auch die Rede vom Lebensbrot. Gleich als Einleitung wirft Jesus den Juden vor, sie hätten ihn aufgesucht, um wieder irdisches Brot und andere Güter ihres messianischen Wunschreiches zu erhalten (26). Diesen stellt er sein unvergängliches und überweltliches Brot entgegen (27). Und schon folgt der Hinweis auf seine Werke und die Forderung zu glauben, das irdische Denken, den irdischen Menschen aufzugeben, den vollen Selbsteinsatz zu wagen, auf Gottes Großmut zu bauen (27-29). Aber die Juden verstehen Jesus nicht. Sie verlangen ein neues Zeichen, durch das er sich und seinen Anspruch rechtfertigen solle (30 f.). Was für ein Zeichen das allein sein darf, geht hervor aus ihrem Hinweis auf das Manna, das ihre Väter aßen. Um die Juden vielleicht doch zum geistigen Hunger zu wecken, antwortet Jesus verschleiernd, auch seine

[1] Vgl. 1, 13 f. 29. 45-51; 2, 11; 3, 1-21; 4, 4-26. 48; 5, 36-47; 6, 60-71; 7, 1-9. 14-24. 25-31. 37-52; 8, 12-30. 31-59; 11, 45-57; 12, 1-11; 13, 1-20; 14, 15-24. 27a; 15, 18-25; 16, 1-4; 17, 14-16. 25 f.; 18, 36 f.; 20, 24-29.

und des Vaters Gabe sei Brot, ja, das einzig wahre Brot, derjenige, der vom Himmel herabstieg, um der Welt Leben zu spenden (32 f.). Sie aber meinen immer noch, es handle sich um ein irdisches Gut, um leibliche Nahrung und Speise und äußern ihr Verlangen darnach (34). Jetzt wird Jesus deutlich: Ich bin das Brot des Lebens, das allen Hunger und Durst des Menschen, all sein Verlangen nach Glück und Seligkeit voll und ganz und für immer stillt. Ich bin vom Himmel herabgestiegen, um Leben, ewiges, göttliches Leben zu spenden (35-40).

Das hat eingeschlagen. Das können die Juden nicht hören. Der will vom Himmel herabgestiegen sein? Kennen wir denn nicht seinen Vater und seine Mutter (41 f.)? In ihrer oberflächlichen Sinnengebundenheit können sie sich nicht vorstellen, daß die Worte dessen, der das Brotwunder und so manches andere Wunder vor ihren Augen gewirkt hat, allem gegenteiligen Schein zum Trotz doch wahr sind, so oder anders. Jesus verweist ihnen ihr Murren, weiß aber, daß Worte gegen Mauern schlechten Willens nicht anrennen können. Gott muß die verhärteten Herzen erweichen; er muß von innen her die tauben Ohren öffnen und die blinden Augen sehend machen (43-47). Er allein vermag es aber auch. Darum läßt sich Jesus durch die Verstocktheit der Juden nicht abhalten, seiner Sendung treu alles zu verkünden, was der Vater ihm aufgetragen hat. So führt er denn die Rede weiter und verdichtet seine Worte vom Lebensbrot zur Botschaft von der eucharistischen Speise und dem eucharistischen Trank.

Hier legt nun der Vf. Jesus den Ausdruck σάρξ in den Mund, um recht deutlich das hervorzuheben, was Jesus mit dem Lebensbrot jetzt meint, seinen ihnen *sichtbaren* Menschenleib. Diesen will er ihnen wirklich zur Speise geben, und er soll ihnen Leben, ewiges, überweltliches Leben mitteln. Wie im Prolog statt ἄνθρωπος in Vers 14 σάρξ gewählt ist, um herauszuheben, daß sich der Logos eine *greifbare* Menschennatur, nicht einen *Schein*leib verbunden hat, so hier in Vers 51c und nachher statt σῶμα, um zu unterstreichen, daß es sich auch hier nicht um eine Bildrede, nicht um einen Leib im übertragenen Sinne handle, sondern um Jesu *wahren* Menschenleib. Σάρξ ruft zugleich das Vergängliche, Sterbliche dieses Leibes in Erinnerung (darin ist ja seine Wirklichkeit erlebbar). Das paßt zu den Worten δώσω und ὑπέρ, die nach Cullmann das Opfer Jesu am Kreuze, wo er sein leibliches Leben für die Welt dahingab, mitenthalten. Daß der Leib Jesu vor allem nach seiner Verklärung den Menschen als Brot des Lebens gereicht werden soll, ist damit nicht ausgeschlossen.

Wiederum stoßen sich die Juden an Jesu Worten (52). Wieder können sie sich nicht im Glauben über das Hier und Jetzt des Augenscheines erheben, um im Vertrauen auf Gottes Allmacht und Weisheit auf das eigene allzumenschliche Urteil zu verzichten. Wie soll das möglich sein, was Jesus sagt? Aber dieser hilft ihnen nicht weiter. Sie haben ja das Zeugnis des Vaters, seine Werke. Sie können glauben, wenn sie wollen. So wiederholt er nur eindringlicher und führt das aus, was er schon gesagt hat. Nicht nur sein Fleisch sollen sie essen, auch sein Blut sollen sie trinken, ein Gedanke, der fast unvollziehbar ist für einen Juden. Jetzt ersetzt Jesus auch den Ausdruck φαγεῖν durch τρώγειν, kauen, und rückt so, was an sich schon in σάρξ liegt, recht drastisch vor die Augen.

Oben wurde nun gesagt, daß der Vf. des vierten Ev zeigen will, wie gerade in dem, woran sich die Juden ärgern und stoßen, in der Niedrigkeit Jesu seine göttliche Herrlichkeit aufleuchtet und das Heil der Menschen sich erfüllt. Die geschichtliche Gegenwart und Erscheinung Jesu setzt sich aber, wie Cullmann zeigt [1], nach der Auffassung des vierten Evangelisten in seinen Sakramenten fort. Es liegt daher nahe, auch diese als eine erniedrigende Hülle des in seiner Kirche unsichtbar weiterwirkenden Christus aufzufassen, unter der trotzdem ewiges Leben den Menschen zufließt, um Gottes Herrlichkeit zu offenbaren [2]. Sicher wäre die σάρξ, das unscheinbare menschliche Fleisch Jesu, nicht ungeeignet, auch diesem Gedanken zu dienen. Der Beweis dafür, daß sie diesen Dienst nach der Absicht des Vf. leisten soll, ist das αἷμα, das Jesus den Gläubigen zu trinken gibt; das kann zunächst nur als Erniedrigung Jesu und der Genießenden aufgefaßt werden. Ebenso ist das τρώγειν der σάρξ Jesu als solches eine Erniedrigung für ihn. Übrigens muß auch die σάρξ in 1, 14 nicht nur antidoketisch, sondern zudem in dieser Richtung gedeutet werden (: der Logos wurde nur Fleisch, gewöhnliches Fleisch), sonst würde nicht im gleichen Vers gesagt: « und wir haben seine Herrlichkeit gesehen, die Herrlichkeit des Eingeborenen vom Vater ... » [3]. Hier kündet Johannes programmatisch seine Absicht an, im Ev nachzuweisen, daß in der Niedrigkeit Jesu und durch sie Gottes Herrlichkeit kund wurde. — Als Wirkung des eucharistischen Mahles stellt Jesus in unserer Rede die Lebensgemeinschaft zwischen

[1] A. a. O. S. 34 f. 48. 69. 74 u. passim.
[2] *Cullmann,* a. a. O. S. 64. 66 f.
[3] Vgl. 2, 11.

ihm, Gott und den Gläubigen hin. Ist es Zufall, daß im « hohepriesterlichen Gebet » diese Lebensgemeinschaft als Verherrlichung Gottes und Jesu erscheint ? Wohl kaum !

B. Das Fehlen von Anzeichen einer fremden Hand

Prüfen wir jetzt, nachdem wir das lebendige Bild des jo. Gepräges der eucharistischen Rede in uns aufgenommen haben, jene sprachlichen Züge an ihr, die von der Kritik als Zeichen eines vom Vf. des vierten Ev verschiedenen Urhebers gewertet wurden ! Die Eigentümlichkeiten, die nach *Jeremias* den Hg. des Ev kennzeichnen, brauchen wir allerdings nicht mehr herzunehmen. Wir haben früher gesehen, daß sie, eines ausgenommen, nicht Merkmale des Hg., sondern eher des Vf. unseres Ev sind. Dieses eine aber kommt gerade in unserm Abschnitt nicht vor, sondern die jo. Gegenkonstruktion dazu (54, 56).

Greifen wir von jenen Zügen zuerst den Ausdruck τρώγειν auf ! Jeremias glaubt, er sei unjo. [1], da Johannes sonst immer φαγεῖν brauche. Nur noch einmal, und zwar in einem *Zitat*, finde man dieses τρώγειν im JoEv. Was soll das heißen ? Jeremias will jedenfalls sagen, daß dieses Zitat, 13, 18, nicht beweise, daß Johannes den Ausdruck von sich aus gebraucht hätte ; es könne also nicht angeführt werden, um nachzuweisen, daß das τρώγειν in unserm Abschnitt Johannes wohl zuzumuten sei. Das ist aber falsch ; denn wie in dem angegebenen Zitat die Umstellung μου τὸν ἄρτον *von Johannes und nicht aus der LXX* stammt, so das τρώγων ; die LXX hat ἐσθίων [2]. Aber auch wenn es nicht so wäre, dürfte man das τρώγειν in der eucharistischen Rede noch lange nicht als unjo. ansehen. Erstens ist nämlich der Grundsatz unrichtig, daß ein Schriftsteller, wenn er gewöhnlich *so* schreibt, nicht auch einmal *anders* schreiben kann. Ich bin geneigt, geradezu das Gegenteil zu sagen : Je häufiger von einem Schriftsteller ein Ausdruck, eine Wendung, eine Eigentümlichkeit gebraucht wird,

[1] JoLkr S. 44.

[2] Johannes kennt die LXX und benutzt sie auch. Dafür zeugen die beiden Zitate 10, 34 und 12, 13. An der ersten Stelle übernimmt Johannes das εἶπα der LXX *gegen* seine Gewohnheit, *nur* εἶπον für die *erste* Person zu brauchen. An der zweiten Stelle steht ἐν ὀνόματι κυρίου, während Johannes ὄνομα (ausgenommen in den stehenden Redensarten ὄνομά μοι : 1, 6 ; 3, 1 ; 18, 10 und κατ' ὄνομα : 10, 3), ebenso ein folgendes bestimmendes Hauptwort *immer* mit *Artikel* versieht.

umso wahrscheinlicher ist es, daß er jetzt seinen Gedanken auch einmal anders formuliert, wenigstens wenn dadurch nicht eine ungewöhnliche Gestaltung entsteht. Dann haben wir aber früher festgelegt, daß wir von einer stilistischen Gewohnheit, von stilistischer Vorliebe oder Abneigung nur reden können, wenn nicht die Natur der Sache die Verwendung eines Ausdrucks, einer Konstruktion usw. verlangt oder verbietet. Nun ist es aber ganz klar, daß der Ausdruck τρώγειν in unserm Abschnitt eine hervorragende *inhaltliche Rolle* spielt und gar nicht den gleichen Gedanken wiedergeben soll wie das φαγεῖν. Er steht im Gegensatz dazu und geht der Verwendung von σάρξ ebenda parallel. Das τρώγειν hat, wie schon oben gesagt wurde, die Aufgabe, recht einprägsam zu zeigen, daß es sich in der Eucharistie um eine Speise handelt, die mittels der wirklichen Kauwerkzeuge gegessen wird. Wenn also der Vf. das sagen wollte, mußte er notwendigerweise τρώγειν statt φαγεῖν oder dann ein entsprechendes anderes Wort brauchen.

Wir haben ferner gesehen, daß wenn ein Nachahmer die eucharistische Rede geschrieben und der Rede vom Lebensbrot angefügt hätte, er mit einem geradezu unglaublichen Geschick gearbeitet haben müßte, mit einer übergenialen Kraft, den ganzen Gehalt des Ev seinem Zusatz dienstbar zu machen, in ihm eine wahre Fülle von jo. Zügen zu vereinen. Zweifellos hätte es in der Absicht dieses Nachahmers gelegen, der eucharistischen Rede auf diese Weise den Anschein voller Echtheit zu geben, sie als Zusatz unkenntlich zu machen. Hätte er nicht deswegen das in keinem Abendmahlstext vorkommende, seltene τρώγειν vermieden? Gewiß! Und wenn er das nicht getan hätte, so ist doch wenigstens undenkbar, daß er die *ungewöhnlich harte* Verbindung ὁ τρώγων με gewagt hätte. Ist es anderseits nicht natürlich, daß jener, der den kühnen Satz schrieb, das göttliche Wort sei Fleisch geworden — empfinden wir diese Kühnheit noch? — auch davor nicht zurückschreckte, statt vom Essen des Fleisches Jesu von dessen Kauen zu reden und zuletzt gar noch davon, daß derjenige, der ihn, Jesus, kaue, durch ihn leben werde?

Als weiteres Zeichen für die Unechtheit unseres Abschnittes führt Jeremias den Gebrauch von πίνειν mit dem Akkusativ statt mit ἐκ partitivum an [1]. Es war nicht unklug von ihm, in diesem Zusammenhang das φαγεῖν in Vers 53 zu übergehen; denn sonst hätte er gestehen

[1] JoLkr S. 44.

müssen, daß Johannes es nicht nur in der Lebensbrotrede, sondern auch anderwärts mit dem Akkusativ der Speise konstruiert, häufiger als mit ἐκ [1]. Das hat aber zur Folge, daß der jo. Gebrauch von πίνειν mit ἐκ *nicht gegen* das πίνειν mit Akkusativ ins Feld geführt werden kann, wenn dieses mit einem φαγεῖν c. acc. verbunden ist. Aber auch wenn das φαγεῖν nicht zum Vergleich herangezogen werden müßte, um zu entscheiden, ob πίνειν vom Vf. des vierten Ev mit dem Akkusativ konstruiert werden konnte, vermöchten doch die zwei Stellen, wo es mit ἐκ part. und dem Genetiv des Getränkes steht (4, 13 f.) gegen eine, wo es den Akkusativ hat (18, 11), unserm Abschnitt nicht das Geringste anzuhaben. Jeremias arbeitet allerdings mit drei Stellen. Aber eine davon, 4, 12, kommt nicht in Frage, weil ἐκ hier die *örtliche* Herkunft angibt und nicht auf das Getränk geht. — Es muß dann endlich darauf hingewiesen werden, daß in den Versen 54 und 56 die Konstruktion des πίνειν der von τρώγειν folgt ; dieses aber konnte weniger gut als φαγεῖν mit ἐκ part. verbunden werden.

Auch *Schweizer* zweifelt, wie früher gesagt wurde, an der Echtheit der eucharistischen Rede [2]. An Stelle des πίνειν hält er nun das φαγεῖν c. acc. für ein Zeichen der zweiten Hand. Aber er ist vorsichtiger als Jeremias [3]. Er stellt nur fest, daß in der vorausgehenden Rede « *vom* Lebensbrot » gegessen wird, während in Vers 53 φαγεῖν den Akkusativ habe. Ferner merkt er an, daß φαγεῖν in jener Rede und der einleitenden Erzählung insgesamt dreimal ebenfalls mit dem Akkusativ der Speise vorkommt. Heißt das nun nicht, der Vf. des vierten Ev habe ohne Hemmung sagen können « vom Lebensbrot » und « das Fleisch Jesu » essen ? Aber Schweizer verlagert — an sich mit vollem Recht — die Auseinandersetzung gegenüber Jeremias von außen nach innen, indem er darauf verweist, daß das φαγεῖν c. acc. in Vers 53 ausdrücke, Fleisch und Blut des Menschensohnes seien als *Ganzes* zu essen. Wenn nun aber der Vf. des Ev gerade das sagen wollte ? Und warum hätte er es nicht sagen können ? War es nicht geradezu notwendig, den Gedanken so auszudrücken, schon allein deswegen, um nicht die anthropophagische Auffassung der Rede zu fördern ?

Mit Schweizer hält Jeremias dann das ἐξ οὐρανοῦ in 6, 58 für nichtjo.

[1] Mit ἐκ : 6, 26. 50. 51b. Ohne ἐκ : 6, 23. 31. 49 ; 18, 28.
[2] A. a. O. S. 155-157.
[3] JoLkr S. 44.

Wir finden nämlich im JoEv dreizehnmal ein ἐκ τοῦ οὐρανοῦ [1], achtmal allein in der Rede vom Lebensbrot. Ist das nun aber ein genügender Grund, anzunehmen, ἐξ οὐρανοῦ sei unecht? Durchaus nicht. Die Vorliebe für eine Formulierung muß, wie schon gesagt, keinen Schriftsteller hindern, statt dessen *gelegentlich* eine andere *gebräuchliche* Formulierung zu verwenden. Dafür ließe sich aus dem vierten Ev manches Beispiel anführen. Ich erwähne das jo. Kennzeichen παρρησίᾳ im präpositionslosen Dativ (Nr. 25). Neben den sieben Fällen ohne Vorwort [2] treffen wir zweimal, in 7, 4 und 16, 29, ἐν παρρησίᾳ [3]. Übrigens zeugt das ἐκ τοῦ οὐρανοῦ selber für meine Aufstellung; Johannes braucht daneben auch einmal ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ, und zwar gerade in der Lebensbrotrede (6, 38) mitten in der Umwelt jener acht Fälle mit ἐκ und in der gleichen Verbindung mit καταβαίνω wie in fünf von diesen acht Fällen. Nun ist aber zudem das ἐξ οὐρανοῦ in 6, 58 nicht einmal die einzige Ausnahme, die der Vf. des Ev von seiner Gewohnheit macht: auch in 1, 32 kommt es vor. Freilich ist es nicht ausgeschlossen, daß hier, wie Schweizer annimmt [4], Lk 3, 22 einen Einfluß ausübte; aber die Stelle zeigt doch, daß für das geschulte Ohr unseres Vf. die artikellose Verbindung ἐξ οὐρανοῦ nicht unerträglich war, umso mehr, als dieser sich, wie der Vergleich ergibt, wohl nur gedächtnismäßig an die lukanische Überlieferung anlehnte.

Auch das οἱ πατέρες in Vers 58 weist nach Schweizer [5] und Jeremias [6] einen Mangel auf, der seine Unechtheit kennzeichnen soll; ausgenommen hier und 7, 22 fügt nämlich das vierte Ev dem οἱ πατέρες (oder einem ὁ πατήρ), wenn damit die jüdischen Vorfahren gemeint sind, immer ὑμῶν oder ἡμῶν an (siebenmal [7]). Auch da gilt, was für ἐξ οὐρανοῦ. Es ist ganz gut möglich, daß der Vf. einmal eine Ausnahme machte und οἱ πατέρες ohne ergänzendes Fürwort schrieb; ein Nachahmer hätte das ja gar nicht gewagt. In 7, 22 ist freilich das οἱ πατέρες natürlich, weil Jesus dort nicht Abstand nimmt von der jüdischen

[1] 3, 13. (13). 27. 31; 6, 31. 32 bis. 33. 41 f. 50 f.; 12, 28. Das zweite ἐκ τοῦ οὐρανοῦ in 3, 13 ist sehr schlecht bezeugt.

[2] 7, 13. 26; 10, 24; 11, 14. 54; 16, 25; 18, 20.

[3] Dieses ἐν in 16, 29 ist sehr gut bezeugt, so daß man es nicht mit dem Hinweis auf die jo. Gewohnheit einfach weglassen kann.

[4] A. a. O. S. 156 Anm. 95.

[5] A. a. O. S. 156.

[6] JoLkr S. 44.

[7] 6, 31. 49; 8, 38 f. 41. 44. 53.

Überlieferung [1]. Dieser Vers kann also nicht zur Verstärkung meiner Ansicht herangezogen werden. Aber doppelt ungerechtfertigt ist es, wenn Jeremias mit dem οἱ πατέρες in 6, 58 zeigen will, daß auch der Klammersatz in 7, 22 vom Hg. des Ev stamme [2].

Nun läßt sich aber auch noch der wahrscheinliche Grund angeben, warum der Vf. des vierten Ev in 6, 58 nicht nur οἱ πατέρες *ohne* ὑμῶν, *sondern auch* ἐξ οὐρανοῦ *statt* ἐκ τοῦ οὐρανοῦ *schrieb.* Dieser Vers ist nämlich gerade jener, der die Stelle 6, 48-51b *gekürzt wiederholt*, um die eucharistische Rede in die Lebensbrotrede ausmünden und künstlerisch abklingen zu lassen. Ich kann kaum daran zweifeln, daß *nur deswegen* der Artikel vor οὐρανοῦ und das ὑμῶν nach οἱ πατέρες fehlt; eine hervorragende Kunst der Darstellung wird hier deutlich [3]. Man möge, um urteilen zu können, ob wir das Johannes zutrauen dürfen, noch einmal die Stellen 6, 40 und 47; 15, 12 und 17; 10, 7 und 9a miteinander und mit 6, 48-51b. 58 vergleichen!

5. Auswertung des Ergebnisses

Wir stehen am Schluß unserer stilkritischen Untersuchungen zur eucharistischen Rede im engeren Sinn. Zuerst hatten wir die von Joachim Jeremias angegebenen Stilmerkmale des Hg. unseres Ev geprüft und gefunden, daß sie sachlich, eines ausgenommen, in Jo 21, 24 nicht grundgelegt und deswegen zur Aufspürung von Einlagen des Hg. im Ev untauglich sind. Es gelang jedoch, nachzuweisen, daß sie, jene Ausnahme abgerechnet, als Zeichen der jo. Vf. schaft, wenn auch nicht als solche erster Güte, gewertet werden dürfen. Sie konnten also die Verse Jo 6, 51c-58 nicht als unjo. kennzeichnen, aber ihre Echtheit

[1] *Schweizer*, a. a. O. S. 156 Anm. 96.

[2] Nach Jeremias ist zunächst das τοῦ Μωϋσέως im Klammersatz 7, 22 unjo., weil nur hier im vierten Ev Μωϋσῆς mit dem Artikel stehe (JoLkr S. 39). Allein, auch wenn das stimmen würde, so wäre damit noch nichts entschieden über Echtheit und Unechtheit dieses Satzes. Zudem findet sich aber der *Artikel vor* Μωϋσῆς *auch noch 9, 28.* Diesen zwei Stellen mit Artikel gegenüber treffen wir zehn (ohne 8, 5), wo der Artikel vor Μωϋσῆς fehlt. Das entspricht schwach dem Verhältnis, in dem im JoEv die Fälle der Eigennamen mit Artikel zu den Fällen ohne Artikel stehen.

[3] Von daher kann ich auch den schlechten Lesarten ἐκ τοῦ οὐρανοῦ und οἱ πατέρες ὑμῶν für Vers 58 nur den Sinn einer *Angleichung an die Verse 48-51* zuerkennen. Gleiches Streben verraten die Lesarten τὸ μάννα, ἐν τῇ ἐρήμῳ, καταβαίνων.

andeuten. — Jetzt machten wir uns auf die Suche nach andern jo. Merkmalen des genannten Abschnittes und brachten solche in einer Zahl auf, die jeden klugen Zweifel, er stamme nicht vom Vf. des Ev selber, unmöglich macht. Endlich konnten wir auch den wenigen Anhaltspunkten, an die sich die Kritik noch klammerte, die Stützkraft entziehen und so unsern Echtheitsnachweis zum runden Abschluß bringen.

Es bleibt uns die schöne Aufgabe, das gewonnene Ergebnis auszuwerten. Sicher ist in uns im Laufe der Untersuchungen die Erkenntnis gereift, daß die eucharistische Rede mit der Rede vom Lebensbrot eine innere Einheit bildet und daß jede nur im Lichte der andern ihre volle Klarheit und ihren letzten Sinn erhält. Wir dürfen, ohne verwegen zu sein, sagen: Jesus hat nach dem Speisungswunder am See Genesareth nur *eine* Rede gehalten, die vom Lebensbrot. Dieses Lebensbrot ist er selber. Der geistige Mensch kann es sich als Innengut aneignen und so das ewige Leben erwerben, indem er an Jesus glaubt und indem er die eucharistische Speise genießt. Aber der Glaube spielt in dieser Rede zunächst die Rolle eines Toreinganges zur Eucharistie [1], dann die einer seelischen Kraft, die das, was Fleisch und Blut Jesu in den Menschen als ontische Wirklichkeit hineintragen, geistig erfassen, erfahren und erleben soll. Jedenfalls zeigt die Steigerung der Rede und das innige Ineinandergreifen der beiden Teile, daß *der erste ganz auf den zweiten angelegt* ist; der zweite aber wird wiederum in den ersten zurückgeleitet, damit deutlich werde, daß die Verbindung mit der Person Jesu und das ewige Leben in der Gemeinschaft mit ihr Wirkung und Ziel der eucharistischen Speise ist. Wir müssen also *das erste Redestück im Lichte des zweiten* [2] und *das zweite im Lichte des ersten* lesen. So wird Jesus, wenn er in 6, 27 von der Nahrung redet, die ins ewige Leben eindauert, schon die Eucharistie vor Augen haben. Das wird noch stärker nahegelegt durch den Nebensatz: . . . die der *Menschensohn* euch geben *wird*. Es ist ferner nicht abwegig, Vers 35 so auszulegen, daß Jesus da den Hunger dessen, der gläubig zu ihm kommt, mit dem eucharistischen Brot und seinen Durst mit dem eucharistischen Trank zu stillen gedenkt. Das schließt die früher angeführte Deutung vom Allbrot nicht aus, soll doch das Doppelzeichen der Eucharistie gerade zeigen, daß der in ihr enthaltene Heiland Erfüllung aller Lebenssehnsüchte ist.

[1] Vgl. *Cullmann*, a. a. O. S. 62. 67 f.
[2] Vgl. *Cullmann*, a. a. O. S. 62-65.

Nachdem wir die Echtheit des Abschnittes 6, 51c-58 erkannt haben, dürfen wir nun auch untersuchen, ob nicht der *Einschnitt* zwischen den beiden Stücken der Lebensbrotrede *früher*, nämlich *zwischen den Versen 47 und 48* zu machen sei. Wer die Rede unvoreingenommen liest, wird das eigentlich selbstverständlich finden [1]; nur derjenige zieht die Verse 48-51b zum Vorausgehenden, der sie noch für den Vf. des Ev retten möchte. Eine genauere Prüfung zeigt, daß sie als *Überleitung* und Eingang zum eucharistischen Abschnitt verständlicher sind und einen natürlicheren Zusammenhang ergeben denn als Abschluß des ersten Teiles. Dafür zeugt das von Jesus hier erstmals aufgenommene φαγεῖν aus Vers 31 in Verbindung mit dem die Eigenart des ἄρτος erläuternden epexegetischen ἵνα in Vers 50, ferner das καὶ — δὲ in 51c, das den ἄρτος der vorhergehenden Verse aufnimmt und mit der σάρξ Jesu gleichsetzt. Deswegen fällt das Verständnis von 58 als eines Rückeinbaues in den ersten Teil der Rede nicht dahin, da die Verse 48-51c eben selber Wiederholungen sind und diesen Rückeinbau schon vorausnehmen. Von hier ergibt sich dann auch noch einmal und deutlicher, daß der Vers 35 als Parallele zu 48, 50, 51, 58 am einfachsten im angegebenen Sinne eucharistisch aufgefaßt wird.

Im Lichte der eucharistischen Rede vom Lebensbrot kann auch das Speisungswunder, das ihr voraufgeht, nicht nur als Hindeutung (σημεῖον) auf den Spender göttlichen Lebens verstanden werden; man muß es vielmehr als Einstimmung des Volkes auf die Eucharistie nehmen, wo der eine Leib Jesu und sein Blut genügen sollen, alle Gläubigen zu nähren und zu tränken.

Vielleicht darf auch gesagt werden, daß der geführte Nachweis von der Echtheit der eucharistischen Rede die zu Anfang meiner Darlegungen erwähnte Auffassung des JoEv durch *O. Cullmann* und seine Voraussetzung, alle sakramentalen Stellen in ihm seien ursprünglich, kräftig unterbaut. Wenn der unzweideutig sakramentale Abschnitt 6, 48-58 echt ist, liegt kein vernünftiger Grund mehr vor, Johannes als reinen Pneumatiker gegen das übrige NT auszuspielen. Aus der Einheit der Lebensbrotrede geht dann aber hervor, daß Sakramentalität nicht Ungeistigkeit ist, sondern im Dienste an Christus und im Dienste am göttlichen Leben aufgeht.

Eine weitere wichtige Folgerung wird hier sichtbar. Johannes *übergeht*, trotzdem er die Verheißung der Eucharistie erzählt, ihre

[1] Vgl. *Cullmann*, a. a. O. S. 61 f.

Einsetzung. Wer nüchtern, sachlich und geschichtlich denkt, kann für diese Tatsache, wenn jene Echtheit der eucharistischen Rede feststeht, nur *eine* Erklärung haben. Als Johannes schrieb, waren schon drei Ev im Umlauf. Sie erzählten das Leben Jesu zwar *nicht vollständig*, hielten aber doch die wichtigsten Ereignisse daraus und die Kernstücke der Lehre Jesu fest. Diese gebräuchlichen Ev wollte und konnte Johannes nicht durch ein eigenwilliges, neues Ev verdrängen und ersetzen, wohl aber *ergänzen*, und zwar *in einem höheren Sinne*. Die Synoptiker hatten zunächst einmal die Wunder Jesu oft weniger als Siegel seiner göttlichen Sendung denn als Erlösung von den Folgen der Sünde und als Offenbarung der Güte Gottes und der Menschenfreundlichkeit des Heilandes aufgefaßt und demgemäß auch seine *apologetische* Wortwirksamkeit eher vernachlässigt; anderseits hatten sie mehr Jesu Lehre vom christlichen Tugendleben als seine Botschaft von der Erschließung des göttlichen Lebens durch ihn dargestellt. Johannes schrieb nun sein Ev, um diese Botschaft und die apologetische Tätigkeit Jesu *als solche* auf den Leuchter zu heben. Anhand der Wunder und Verteidigungsreden Jesu selber wies er nach, daß dieser trotz der Niedrigkeit seiner Herkunft und seiner Erscheinung der gottgesandte Messias und Gottessohn und daß in ihm und keinem andern den Menschen göttliches, ewiges Leben zugänglich geworden sei (Jo 20, 30 f.). So sollte das vierte Ev nach der Absicht seines Vf. vor allem Glauben und den Hunger nach lebendiger Gottgemeinschaft mit Jesus und durch Jesus wecken [1]. Weil nun die Einsetzung der Eucha-

[1] Die angebene Zielsetzung der zwei Evarten ist an sich *zu schematisch* gefaßt, *vereinfachend* und *unvollständig*. Es würde aber den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengen, hier auf die außergewöhnlich schwierige und verzweigte Frage dieser Zielsetzung näher einzugehen. Jedenfalls haben die Synoptiker aus dem ihnen zur Verfügung stehenden Erlebnis- und Überlieferungsstoff für ihre Darstellung unter *volkskatechetischen* Gesichtspunkten eine sorgfältige Auswahl getroffen oder sich an schon vorliegende Muster der katechetisch-missionarischen Unterweisung angeschlossen. So ist es verständlich, daß sie, was die Lehre Jesu angeht, vor allem seine *Volkspredigt* von der christlichen *Lebensführung* und vom *kommenden* Gottesreich der Kirche, des Himmels und der Vollendung, für das jene Lebensführung geeignet macht, in ihre Schriften aufnahmen. Damit tauchten Jesu Verteidigungsreden vor den Führern des Volkes und seine Botschaft vom jetzt schon in den Seelen der Gläubigen gegenwärtigen göttlichen Leben in den syn. Ev unter die Oberfläche. Das empfand der Lieblingsjünger Johannes, der gerade für diese Botschaft Jesu und den göttlichen Glanz seiner Verteidigungsreden empfänglich und aufgeschlossen gewesen war, wohl schon immer als einen Mangel. Umso mehr mochte er im Kreise vertrauter Gefährten und vor seinen Gemeinden auch von dieser Seite des Lebens und der Lehre Jesu erzählen, bis er endlich, vielleicht auf Drängen seiner Freunde, *sein* Ev schrieb.

ristie Johannes *keine Gelegenheit mehr* bot, diese Absicht in ein neues Licht zu rücken, nachdem er ihr schon die Verheißung dienstbar gemacht hatte, ließ er jene Heilandstat Jesu einfach weg ; man konnte sie ja in den andern Ev nachlesen.

Indessen ist doch in den Abschiedsreden der Hauch des eucharistischen Mahles spürbar. So, wie früher gesagt wurde, vornehmlich in der Bildrede vom Weinstock. An sich darf schon der Weinstock als solcher als Anspielung auf die Eucharistie genommen werden. Nur hier kommt dann das μένειν ἐν der eucharistischen Rede als Ausdruck der Lebensgemeinschaft der Gläubigen mit Jesus im vierten Ev noch vor (15, 4-7). Jedenfalls kann dieses persönliche μένειν ἐν nicht vom Verharren in der *Lehre* Jesu (15, 7) und vom Bleiben in seiner *Liebe* (15, 9 f.) *allein* verstanden werden ; denn die Worte Jesu : « . . . ohne mich könnt ihr nichts tun » (15, 5) enthalten eine Verbindung der Jünger mit ihm an den Wurzeln des Seins und Handelns. Glaube, Liebe und Erfüllung der Gebote sind *Voraussetzungen* für die Entfaltung des Kraftfeldes zwischen Jesus und seinen Jüngern (15, 3 !).

Eine meines Erachtens ziemlich wahrscheinliche *Anspielung* auf die eucharistische Rede und die Einsetzung der Eucharistie ist *das Zitat in Jo 13, 18*. In einem Aufsatz der « Schweizerischen Kirchenzeitung » [1] versuchte ich nachzuweisen, daß Johannes mit dem hier angeführten Psalmvers sagen will, Judas habe mit den übrigen Aposteln am eucharistischen Mahle teilgenommen, oder vielmehr : die Wiedergabe der Worte Jesu durch Johannes deute diese im angegebenen Sinne. Die Hauptpunkte meiner Ausführungen waren folgende : Es kann gezeigt werden, daß Johannes für seine atl. Zitate im Ev die Übersetzung der LXX voraussetzt [2]. Nun weist aber das Zitat im 13, 18 gegenüber der LXX eine Änderung auf. Dort lautet der Text : ὁ ἐσθίων ἄρτους μου . . ., hier : ὁ τρώγων μου τὸν ἄρτον . . . Durch ein Zurückgehen auf den hebräischen Text ist diese Änderung nicht erklärbar. Das Zitat erhält aber durch sie nach Klang und Satzfluß eine auffallende Ähnlichkeit mit Jo 6, 54. 56 : ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα (= ὁ ἄρτος ὁ ζῶν : 6, 51). Anderseits, und darin ruht die Hauptkraft des Beweises, *kann Johannes das Wort τρώγειν kaum brauchen, ohne an die Eucharistie zu denken*. Dieses Wort ist nämlich äußerst selten, kommt in der

[1] *Hat Judas beim letzten Abendmahl die Kommunion empfangen ?* 112 (1944) S. 595 f. unter « Biblische Miszellen ».

[2] Vgl. Anm. 2 S. 323 dieser Arbeit.

LXX nie, im NT außer dem JoEv nur einmal (Mt 24, 38), im JoEv nur in der eucharistischen Rede und in 13, 18 vor. Johannes wählte es 6, 54 und 56, wie oben ausgeführt wurde, um dadurch so wirklichkeitssatt als möglich auszudrücken, daß das Fleisch Jesu nicht im übertragenen Sinne verstanden werden dürfe [1]. Wenn nun Johannes das ἐσθίων der LXX in ein τρώγων und ihr ἄρτους in ein ἄρτον mit Artikel verwandelt, so ist wohl nur ein Grund denkbar : *Er wollte deutlich zu verstehen geben, daß Jesus mit seinem Schriftwort die unwürdige Kommunion des Verräters vor Augen hatte.* Der erzielte Gleichklang und Gleichfluß mit 6, 54. 56 mag das sinnvolle Mittel sein, um den Leser an die eucharistische Rede zu erinnern und so den eucharistischen Zusammenhang wachzurufen. — Johannes erzählt 6, 60-71, wie sich an dieser Rede die Geister schieden und einige Jünger, unter ihnen der Verräter, nicht glauben wollten. Nur der war aber dann nicht so ehrlich, um sich von Jesus zu lösen und seine eigenen Wege zu gehen. Jesus wußte, daß er ihn verraten würde, und sagte offen heraus, daß einer der Jünger ein Teufel sei. Es mag wohl der Gedanke an die unwürdige Kommunion des Judas gewesen sein, der Johannes veranlaßte, gerade im Anschluß an die eucharistische Rede zweimal (64b. 70) den Verrat des Judas zu erwähnen, und der Ausspruch Jesu erhält von 13, 18 her ein neues Licht.

[1] Wenn *Schweizer*, a. a. O. S. 157 Anm. 102 glaubt, τρώγειν brauche in der eucharistischen Rede wie in Mt 24, 38 und Jo 13, 18 *keine besondere Bedeutung* zu haben, so ist einmal zu sagen, daß es *gerade in Mt 24, 38 auch seine eigentliche, besondere Bedeutung* haben kann und haben soll, sonst würde es auch anderswo im *neutralen* Sinn von « essen » gebraucht ; übrigens ist der Zusammenhang deutlich genug. Wenn dann ferner die eucharistische Rede echt ist, so kann Jo 13, 18 jedenfalls nicht mehr für die Möglichkeit einer neutralen Bedeutung angeführt werden.

Übersicht über die wichtigsten stilkritischen Gründe für die Echtheit von Jo 6, 51c-58

A. Jo. Stilkennzeichen nach Schweizer und Menoud

1. οὖν historicum (Vers 52. 53).
2. ἐκεῖνος als selbständiger personaler Singularis (57).
3. καθὼς ..., καὶ (57).
4. ἐὰν μὴ ..., οὐ (53).
5. τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ (54).
6. Trennung des ἀληθής von βρῶσις bzw. πόσις durch ein ἐστίν (55).
7. ἀμὴν ἀμήν (53).
8. εἰς τὸν αἰῶνα (58).

B. Jo. Züge und andere deutliche Zeichen der ersten Hand

	1	2	3
1. Der vollkommene Parallelismus des chiastischen Aufbaues von Jo 6, 54-56 und 2 Jo 5 f.; Wiederverwendung der Technik von Jo 1, 1 f.		302 f.	DTh S. 176
2. μένειν ἐν und jo. Verhältnisformel (Vater // Sohn // Gläubige) gebraucht zum Ausdruck der eucharistischen Gemeinschaft zwischen Christus und den gläubig Genießenden.	56. 57	304-306	Anm. 2 S. 305
3. Scheinbar hier unpassende und ungeschickte Verflechtung der Verhältnisformel mit dem jo. Sendungsgedanken; dadurch erreichter engster Anschluß an die Mitte der jo. Botschaft und an das ganze Ev.	57	306 f.	
4. Unabhängige Fassung der Verhältnisformel im Rahmen der Parallelstücke und der jo. Art (ὁ ζῶν πατήρ; ζῆν διά !).	57	305-308	Anm. 2 S. 305
5. Andere neue Formulierungen durchaus jo. Gepräges: ἡ τοῦ κόσμου ζωή; ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτοῖς.	51. 53	308 f.	
6. Innigster und künstlerisch hervorragender Einbau des Abschnittes in die Rede vom Lebensbrot; « Wiederholungen ».		309-318	
7. Jo. Kürzung einer « Wiederholung », um ein Abklingen zu erzielen.	58.48-51	314.327	
8. Wechsel von Ich-Stil und Er-Stil.		315	
9. Der Ausdruck « Menschensohn ».	53	315-317	
10. Der Ausdruck σάρξ für die eucharistische Speise.		319-323	
11. Wiederholung von ζωή in Verbindung mit einer stilistischen Absicht.	53 f.	303 f.	Anm. 1-3 S. 304
12. Wiederaufnahme eines Partizips durch ἐκεῖνος im gleichen Satz.	57	308	Anm. 1 f. S. 308
13. Voranstellung des gen. poss. vor das mit Artikel versehene Hauptwort (fünfmal).	53.54.56	301	DTh S. 167-169
14. Verbindung zweier Partizipien, deren erstes mit dem Artikel steht (zweimal).	54. 56	301	DTh S. 166

[1] (Jo 6) Vers.
[2] Wird behandelt S. 000 dieser Arbeit.
[3] Vergleiche !

Kleiner Beitrag

Un enseignement de Sa Sainteté Pie XII

Dans son Encyclique sur le Corps mystique du Christ, le Souverain Pontife Pie XII a consacré une place importante à la Très Sainte Vierge Marie, Mère spirituelle des membres de son divin Fils.

Après avoir résumé la doctrine de l'Eglise, le Pape a confirmé par son enseignement la tradition officielle des évêques et des fidèles. Il a déclaré nettement que Marie est présente au ciel dans sa nature humaine complète : corps et âme. « *Maintenant au Ciel, elle resplendit dans la gloire de son corps et de son âme.* »

On entend ici par la bouche de Pie XII l'écho de la prédication des premiers siècles et de la liturgie occidentale et orientale toujours affirmative de la gloire céleste du corps de Notre-Dame.

Le savant Pape Benoît XIV parle dans le même sens : « L'Eglise célèbre l'Assomption de la Vierge le 15 août ; et les jours suivants elle fait lire les homélies de saint Jean Damascène et de saint Bernard qui, en termes explicites, affirment sa présence au ciel en corps et en âme. On ne peut douter de la vérité de cette doctrine. »

Sans doute ces deux papes n'ont pas voulu rendre une décision dogmatique, mais ils sont les interprètes de la croyance traditionnelle de l'Eglise. Leur parole de théologiens revêt une autorité spéciale en raison de leur fonction pontificale de gardiens et prédicateurs de la vérité révélée.

L'histoire de l'Eglise nous apprend l'estime que l'on a toujours attachée au sentiment des papes comme théologiens particuliers sur un point de doctrine nouveau selon l'évolution homogène du dogme ou contesté parmi les théologiens. Les témoignages des Pontifes romains sur la présence corporelle de Marie au ciel s'imposent par leur nombre et leur variété.

En ce qui concerne l'appartenance de la doctrine de l'Assomption au dépôt révélé, la définition dogmatique de l'Immaculée Conception en 1854, terminant une longue controverse, a inspiré à plusieurs le désir de voir l'Assomption honorée pareillement d'une proclamation dogmatique.

Il n'existe jusqu'à présent aucune décision du pouvoir ecclésiastique sur la source même de la doctrine de l'Assomption. [1] L'histoire ne peut

[1] On nous permettra d'indiquer nos propres travaux sur cette matière :
1. La définition dogmatique de la Sainte Vierge. — Angers, Germain et Grassin 1900.
2. L'Assomption de la Sainte Vierge, Exposé et Histoire. — Paris, Bloud, 1908.
3. La doctrine de l'Assomption de la Sainte Vierge, sa définibilité comme dogme de foi divine catholique. — Paris, Téqui, 1912.

donner une réponse certaine ; elle en est réduite à des suppositions dont elle ne distingue pas toujours le caractère et la source.

A l'époque où elle constate, selon ses méthodes recevables, la croyance à l'Assomption corporelle de la mère de Dieu au ciel, on doit se demander sur quels fondements elle s'appuie, car les témoins du privilège de la Vierge n'existaient pas ; la croyance manquait donc de bases sûres. On ne l'a pas assez remarqué : l'Assomption, tout en étant un fait, est essentiellement et avant tout une question dogmatique.

Depuis quelque temps, plusieurs ont tenté de faire déchoir la croyance à l'Assomption de la dignité de doctrine traditionnelle pour la placer sur le plan strictement historique. Il paraît désirable d'entendre la parole du docteur infaillible confirmer notre foi sur un des plus importants objets du dogme catholique.

Il existe des traditions orales, enseignements confiés par Notre-Seigneur à l'autorité doctrinale des Apôtres. Plusieurs parmi eux n'ont pas laissé d'enseignement écrit, ils n'en ont pas moins obéi au commandement du Sauveur : « Allez, enseignez toutes les nations. Prêchez l'Evangile à toute créature. »

A la suite d'illustres Pères des premiers siècles, entre autres saint Basile et saint Jean Chrysostome, les théologiens récents ont affirmé la valeur de ces traditions divines. Les cardinaux Franzelin, Mazzella, Ciasca s'accordent pour leur reconnaître la même autorité qu'à la parole du Rédempteur. « Quae ad doctrinam pertinent religiosam, es ipso quod demonstrantur et Apostolis tradita, etiam divinitus revelata esse constat. Unde semper in Ecclesia querer de doctrinae apostolicitate et de ejusdem revelatione divina prorsus unum idemque censebatur » (*Franzelin*, Tractatus de divina traditione et Scriptura, p. 13 s.). — « Divino apostolica est traditio quam primitus apostoli proposuerunt, sed nomine ipsius tanquam praecones ejus. Simpliciter apostolica traditio est, quae primo emanavit ab apostolis qui non Dei, sed suo nomine illam proposuerunt, nempe tanquam Ecclesiae rectores et pastores, non vero tanquam eloquii divini praecones » (*Mazzella*)

Le cardinal *Ciasca* exprime la même doctrine en ces termes : « Traditio itaque veluti fons revelationis habenda, quae dogmatica et divina nuncupatur, est illa doctrina quam Apostoli Christi ore aut Spiritu » (Examen critico-apologeticum super constitutionem dogmaticam de Fide catholica S. S. oecumenici concilii Vaticani, p. 169 s.).

Puisque l'Assomption, vérité absolument certaine dès la plus haute antiquité chrétienne, ne découle rigoureusement d'aucune autre prérogative de la Mère de Dieu, il faut admettre que cette croyance a été promulguée par un des douze membres du Collège apostolique, donc par l'Autorité même de Dieu.

4. Assumptio B. Mariae Virginis Matris Dei, Disquisitio theologica. — Taurini Romae, Marietti, 1933.
5. La définition dogmatique de l'Assomption de la Très Sainte Vierge. Romae, Marianum, 1943.

Il suffit d'interroger la tradition divino-apostolique, bien différente des traditions simplement apostoliques selon la distinction reconnue par les théologiens. On sait que les traditions divino-apostoliques concernent la doctrine même du Christ, tandis que les traditions simplement apostoliques se rapportent au gouvernement de l'Eglise.

La révélation apportée par Notre-Seigneur se termine à la mort du dernier Apôtre. Le dépôt révélé par Dieu pour être le code intellectuel de la nouvelle alliance ne s'étend pas plus loin.

D'après la démonstration qui vient d'être faite, la doctrine de l'Assomption corporelle de la Mère de Dieu au Ciel repose sur l'autorité même de Notre-Seigneur. Elle pourrait donc être déclarée solennellement par le Souverain Pontife comme appartenant au dépôt révélé.

Le Souverain Pontife, soit comme interprète et prédicateur de la vérité surnaturelle, soit comme théologien privé, s'accorde ainsi avec l'enseignement garanti par l'autorité même de Jésus-Christ.

Cette définition est-elle opportune ? Le Pape en est le juge. Qu'il nous soit permis, cependant, de reproduire ici les motifs invoqués par les Pères du Concile du Vatican en faveur de l'opportunité de cette définition dogmatique : « La définition et la proclamation solennelle de cette vérité serait une nouvelle victoire de la foi chrétienne sur le rationalisme qui, de nos jours, élève si audacieusement la tête. Elle serait, en particulier, une profession manifeste et en quelque sorte palpable de la divinité de Jésus-Christ et une condamnation frappante de toutes les erreurs qui, dans notre siècle, se montrent dans toute leur nudité. Contre la tendance matérialiste de notre temps, elle mettrait dans une vive lumière, elle confirmerait par l'autorité le dogme de la résurrection de la chair. Enfin, cette définition dogmatique compléterait dignement l'ensemble des doctrines catholiques relatives aux gloires de Marie. En donnant une nouvelle et puissante impulsion à la vénération filiale et pleine de confiance envers la Reine auguste des Cieux en même temps par la médiation de Celle qui a triomphé du serpent infernal, elle attirerait de nouvelles grâces, sur l'Eglise militante de la terre » (*Martin*, évêque de Paderborn. Les travaux du Concile du Vatican. Paris 1873, p. 106).

Fribourg. *D. Paul Renaudin*, O. S. B.

Literarische Besprechungen

Philosophie.

O. Gigon : Der Ursprung der griechischen Philosophie. — Basel, Schwabe. 1945. 292 SS.

Mit der bewußten Selbständigkeit des seinen Stoff beherrschenden Meisters zeichnet hier der bekannte Freiburger Dozent die Entwicklung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides.

In dieser überaus lebendigen, anregenden und großzügigen Gesamtdarstellung, die in der Regel alles gelehrte Material beiseite läßt und die Beweisstellen nur in deutscher Übertragung bietet, ist der Verfasser besonders bestrebt gewesen, die Kontinuität, « den dialogischen Charakter » des geistigen Geschehens deutlich zu machen, innerhalb dessen die griechische Philosophie ihren Ursprung fand. Wie schwierig ein solches Unternehmen ist, weiß er wohl am besten und betont ausdrücklich, daß die Dürftigkeit unserer textlichen und doxographischen Überlieferung dem Historiker nicht gestattet, in dieser Beziehung « über die innere Wahrscheinlichkeit » hinauszukommen. « Das ist nicht viel und muß doch genügen ». Letzten Endes könne er sich nur darauf berufen, « daß das Ergebnis ein kohärentes Ganzes zu sein versucht ».

Zwei großangelegte Poeme, die Theogonie des böotischen Landmannes und das Naturgedicht des eleatischen Denkers, markieren Beginn und Abschluß dieser philosophischen Urzeit. Unverkennbar besteht eine gewisse Entsprechung dieser sonst so verschiedenen Werke zueinander.

Insofern zunächst, und das ist wohl vor allem bemerkenswert, der Gegensatz zwischen der Wahrscheinlichkeit der dichtenden Muse und der Wahrheit der lehrenden Muse, von dem Hesiod ausgeht, seine extreme und grundsätzliche Ausprägung erhält in dem Gegensatz zwischen den trügerischen Meinungen der Erfahrung und der unerschütterlichen Wahrheit des Denkens, zwischen Schein und Sein, den Parmenides, bzw. die Göttin seines Prologs, als Hauptthema verkündet.

Auch insofern Hesiod schon den Anspruch erhebt, ebenso wie allgemein die Philosophen, die allerdings mehr als ein Jahrhundert später kommen, das Ganze des Weltalls, « alles was gewesen und was ist und was sein wird » (eine Formulierung, die bei Heraklit 22 B 30 und bei Parmenides 28 B 19 bedeutsam nachklingt) zum Gegenstand seiner Unterweisung zu machen.

Ob aber Hesiod schon unter die Philosophen zu rechnen wäre, — es gehe ihm um die Wahrheit, um das Ganze, um den Ursprung — bleibt doch fraglich. So sehr man auch mit wahrem Genuß den glänzenden Aus-

führungen folgt, die Verfasser ihm widmet, steigen einem dennoch unbezwingbare Bedenken auf.

Vor allem ist die Wahrheit, die Hesiod mitteilen will, noch nicht die einsichtige Wahrheit, die allein im Wissen des Philosophen gelten darf, sondern nur eine auf Grund anonymer Überlieferung hingenommene Wahrheit, die noch immer Mythos ist viel eher als Logos.

Sodann kann bei Hesiod noch nicht von einem eigentlichen Ursprung des Alls die Rede sein, nachdem jedes der ersten Dinge, die er als Anfang setzt (« zuallererst Chaos, nachher Erde und Liebesdrang »), etwas Entstandenes ist (γένετο, nicht ἦν), dessen Herkunft unerklärt bleibt.

Immerhin wird man zugeben dürfen, daß die spätere Philosophie doch faktisch von der Theogonie des Hesiods irgendwie wachgerufen wurde, wie auch und vielleicht noch mehr von den ihr nachfolgenden « orphischen » Theogonien und von den schon halbphilosophischen Versuchen eines Pherekydes. Dieses und jenes liegt aber noch zu sehr im Dunkel, als daß man es positiv verwerten könnte. Nur bei Hesiod haben wir ein greifbares, zuverlässiges Ganzes, das als ein noch sehr unphilosophischer Anfang systematischer Welterklärung von der Historie gebucht zu werden verdiente. So war denn Verfasser wohl berechtigt, mit Hesiod anzufangen.

Dem Thales wird bloß der gelegentliche Versuch zugesprochen, gewisse erstaunliche Naturerscheinungen (θαυμάσια), über die er in seiner Periegese (Weltreise) berichtete, begreifbar zu machen. Er ist der Begründer der Naturwissenschaft. Die Frage nach dem Ursprung hätte er aber noch nicht gestellt. Hierin ist Verf., wie auch sonst öfters (aber nicht immer, für die Deutung des Apeiron als ein μεταξύ, ein Zwischending wird gerade Aristoteles angerufen), von der aristotelischen Überlieferung abgerückt, mit welcher die antike Doxographie so verheißungsvoll beginnt.

Auch in der Besprechung des Anaximander macht sich diese zurückhaltende Stellungnahme geltend. Mit Recht wird diesem eigenwilligen Systematiker eine eingehende Würdigung zu teil. Wir möchten aber kaum mit Verf. das Apeiron in die Nähe des hesiodischen Chaos bringen. Das hesiodische Chaos ist « gähnende Leere », die Hypostase des leeren Raumes. Hingegen ist das Apeiron, in dem alle Gegensätze bereits enthalten sind, « unerschöpfliche Fülle » und als solches, wie etwa das μῖγμα des Anaxagoras, das Aristoteles mit ihm verbindet, eher dem parmenidischen Sein verwandt.

Noch weniger wird man der Ansicht beizupflichten geneigt sein, auf die Verf. immer wieder zurückkommt, wonach bei Anaximander die Erde nicht aus dem Apeiron stammt, sondern schon von Anfang an da ist, dem Apeiron gleich ursprünglich. Mag auch in der doxographischen Überlieferung die Entstehung der Erde aus dem Apeiron nirgends ausdrücklich erwähnt sein, mit diesem argumentum a silentio ist die Frage nicht zu entscheiden. Nach allem ist doch das Apeiron das allumfassende Urwesen, aus dem alle Himmel und alle Welten hervorgegangen sind. Es wäre sonderbar, daß gerade die Erde hierin eine Ausnahme machte.

Anderes übergehend kommen wir auf die Darstellung des Pythagoras. Nach sorgfältig abwägender Feststellung des historisch Glaubwürdigen

wird seine geradezu epochemachende Bedeutung in der Linie des Religiösen und Ethischen (Gottheit und Seele) gefunden. Mit ihm beginnt die griechische Theologie. Von ihm sind Xenophanes und Heraklit, die ihn gekannt und bekämpft haben, auf Probleme geführt worden, die von den früheren Naturphilosophen unberührt blieben. Daß er geschrieben habe, dürfe nun gegenüber der lange herrschenden Ansicht auf Grund der ältesten Zeugnisse als gesichert gelten. Naturphilosophie und Mathematik gehören erst dem späteren Pythagoräertum an. Doch mögen Anfänge einer Zahlenlehre auf ihn zurückgehen.

« Pythagoras hat nichts mit Aufklärung zu tun. Er hat im Gegenteil die mächtigste Gegenbewegung gegen die rein gegenständliche Naturbetrachtung Ioniens in Gang gebracht. Er hat in die Philosophie ein Element der Religion und des Geheimnisses eingeführt, das seither nicht mehr verloren gegangen ist. Pythagoras und die Milesier sind die zwei Pole des klassischen griechischen Denkens, die immer um die Herrschaft gekämpft haben und nie ganz ausgeglichen worden sind » (S. 146).

Von Xenophanes wissen wir verhältnismäßig viel, jedenfalls wesentlich mehr als von Pythagoras. Nach Verf. wäre er der Erste gewesen, der es unternahm, « die pythagoreische Verkündigung mit der Kosmologie der Ionier zu verbinden ». Das wissen wir eigentlich nicht. Aber wir wissen, daß Xenophanes sich mit Pythagoras polemisch befaßte und da liegt die Vermutung nahe, er habe gerade von Pythagoras das Neue her, wodurch er sich von den früheren Ioniern unterscheidet. Wie dem immer sei, zweifellos ist dieser frische und anmutige Elegiendichter ein ungemein urteilsfähiger und tiefblickender Denker gewesen. Daß er daneben noch ein besonders aufmerksamer Beobachter der Natur sein konnte, spricht für die Vielseitigkeit seiner Begabung.

Drei Einsichten sind es hauptsächlich, die er in seinem äußerst langen Wanderleben gewonnen und als « fahrender Sänger » allüberall im Lande der Hellenen verkündet hat. Die erste ist die Einsicht, daß es nur einen einzigen Gott ganz geistigen und ganz heiligen Wesens gebe, der das Weltall durch des Geistes Denkkraft mühelos beherrscht.[1] Die zweite ist, daß die gesamte bisherige Kosmologie, die seinige miteinbegriffen, nur Vermutung ist ohne wissenschaftliche Sicherheit : « selbst wenn es einem glückte, das Richtige vollendet auszusprechen, er wüßte es doch selber nicht » (21 B 34) und so « soll dies bloß als wahrscheinliche Meinung gelten » (ib. 35). Die dritte ist die Einsicht, daß die geistige und sittliche Bildung, die ἀγαθὴ σοφίη, wie er sie einmal nennt (21 B 2, 14), das kostbarste Kulturgut der Menschheit ausmacht.

Den letzten Punkt hat Verf. absichtlich nur gestreift. Den zweiten Punkt hat er in Anschluß an der sehr ausführlichen Darstellung der xenophanischen Kosmologie gebührend unterstrichen. Damit erscheint Xenophanes als der Erste, der das sokratische « scire nescire » vorwegnehmend

[1] Daß dieser eine Gott kugelähnlich gedacht wird, beweist nur, daß dem Xenophanes die Unstofflichkeit des Geistigen noch nicht aufgegangen war.

mit bewußt kritischem Sinn die Grenzen seines Wissens erkannt hat. Ein Skeptiker ist er deswegen nicht gewesen. Sein Zweifel gilt nur, wie Verf. gelegentlich bemerkt, den wankenden Spekulationen der Kosmologie, die wahrlich damals nicht anderes samt und sonders sein konnten als kühne Wagnisse eines um Beweise wenig bekümmerten Denkens. Daß er das einsah, war ein großer Fortschritt, der aber kaum die richtige Beachtung fand. Denn die Lehre des Parmenides über den trügerischen Scheincharakter der Erfahrungswelt führt in eine ganz andere, diesmal wirklich skeptische Richtung.

Den ersten Punkt hat Verf. besonders eingehend und liebevoll behandelt. Er hat dabei wohl überzeugend nachgewiesen, daß die xenophanische Theologie ganz eindeutig im Sinn eines strengen Monotheismus zu verstehen ist. Auch Walther Kranz bekennt neulich von Xenophanes : « Hier ist die reinste Form des Monotheismus erreicht » (Die Griechische Philosophie, Leipzig 1941, S. 50). Freilich kann man sich noch immer dagegen auf die so bestimmt lautenden Angaben des Platon und des Aristoteles (« auf das ganze Weltall hinblickend erklärte er — Xenophanes —, das Eine sei die Gottheit », Met. 986 B 20) berufen. Diese Schwierigkeit hat noch keine ganz befriedigende Lösung gefunden (ein Versuch S. 180 f.).

Das diesbezügliche Schlußwort des Verf. verdient angeführt zu werden. « Dies ist die Theologie des Xenophanes, eine Lehre von stärkster Geschlossenheit, wie sie später keine griechische Philosophie mehr hervorgebracht hat. Freilich ist hier noch einmal auf einen Punkt zu verweisen, der für die Theologie der Griechen charakteristisch ist. Die Gottesvorstellung Homers und Hesiods wird radikal verworfen. Aber wird damit auch der griechische Kultus und die Religion des Volkes, die in den Götternamen des Mythos lebte, verworfen ? Hat nun Xenophanes zu diesem seinen einer Kugel ähnlichen Gott gebetet ? Dies sind ganz andere Fragen, die man nicht so leicht bejahen wird . . . Die Religion der Philosophen hat es sogut wie nie gewagt, sich der Staatsreligion offen entgegenzustellen, so starke Vorbehalte sie theoretisch machte. Es liegt darin eine Inkonsequenz, die verständlich ist, die aber Jahrhunderte später für die Auseinandersetzung zwischen antiker Religion und Christentum überaus folgenreich gewesen ist » (S. 191 f.). Man weiß, mit welch bitterem Ernst der hl. Paulus eben diese Inkonsequenz verurteilte (Röm. 1, 18-32).

Nun kommen die großen Zwei daran : Heraklit und Parmenides. Auch sie hat Verf. mit gewohnter Umsicht, Sorgfalt und Eindringlichkeit behandelt. Für den, der sich von Burnets Darstellung hat beeindrucken lassen, wird es hin und wieder schwierig, mit Verf. mitzugehen, der sich eher im Ganzen von Reinhardt inspiriert. Doch geht er nicht so weit mit letzterem, Parmenides chronologisch vor Heraklit anzusetzen. Nur bestreitet er sehr entschieden, daß Parmenides je auf die Anschauungen des Heraklit angespielt habe. Es ist schließlich wohl möglich, daß die Dinge sich so verhalten. Wahrscheinlicher ist es jedoch, wie wir mit der großen Mehrheit der modernen Forscher glauben, daß im vielbesprochenen parmenidischen Text über « die Doppelköpfe », für die es « bei allem eine gegenstrebige Bahn » gibt (28 B 6, 4-9), Heraklit gemeint ist.

Von Heraklit sagt Verf. zusammenfassend : « Sein zentraler Gedanke ist ein ethischer. Aber weil das Gesetz, dem der Mensch gehorchen soll, gleichzeitig das Gesetz des Kosmos ist, lehrt er Kosmologie » (S. 198). « Er will etwas völlig Neues, das erst die hellenistische Philosophie wieder einigermaßen begriffen hat, eine Durchdringung des Kosmos mit ethischem Sinn und eine Einordnung des menschlichen Handelns in den Ablauf des Kosmos » (S. 199). « So hat er, schematisch gesprochen, Ethik und Kosmologie verbunden wie kein anderer Vorsokratiker. Mindestens ein Teil seines Rätsels liegt in dieser eigenartigen Verbindung » (S. 206). « Wir werden also geneigt sein, Heraklit letzten Endes als Ethiker zu interpretieren » (S. 242). Damit wird der stoischen Deutung der heraklitischen Lehre Recht gegeben. « Erst der ethische Radikalismus der Stoa hat Heraklit wieder wirklich verstanden » (S. 243).

Dabei tritt die Lehre vom beständigen Fluß der Dinge, das heraklitische Charakteristikum nach althergebrachter Auffassung, wie bei den Stoikern, völlig zurück. Nur einmal am Schluß wird sie erwähnt, ohne daß indes ihre heraklitische Echtheit eigentlich bestritten werde, wie es Verf. früher getan hat (Untersuchungen zu Heraklit, S. 106-108 : « ein unüberwindbarer Widerspruch » zur sonstigen heraklitischen Lehre). Jetzt heißt es bloß : « Die platonische Beschreibung der Lehre Heraklits (als Philosophie des Werdens) ist nicht falsch ; aber sie verschiebt alle Akzente vom Ethischen aufs Ontologische und stellt Heraklit eine Frage, die nicht die seinige war » (S. 242).

Über Parmenides Seinslehre im ersten Teil seines Gedichtes ist man jetzt ziemlich einig geworden. Die nahezu vollständig erhaltenen Texte sind im Ganzen von überwältigender Klarheit. Immer wieder muß man über die Kühnheit und die Kraft dieser Geistesschöpfung staunen. Sie ragt einsam empor. Sie hat keine Wurzel in der Vergangenheit, denn Xenophanes geht von anderen Voraussetzungen aus und zielt gar nicht auf eine Seinslehre. Man muß bis auf Platon warten, bis sie kongenial weitergeführt und ausgebaut werden kann. Die kommentierende Besprechung dieses ersten Teils ist so gut wie erschöpfend.

Umstrittener ist die Deutung des zweiten Teils, wo der Eleate eine Kosmologie als Lehre vom trügerischen Schein der Erfahrungswelt darlegt. Es konnte Verf. nicht gelingen, volle Klarheit über ein Weltsystem zu bringen, das uns nur in unzulänglichen Bruchstücken und in ziemlich verworrenen Berichten vorliegt. Wir wollen nur einiges herausheben, das für den Historiker von besonderem Interesse sein dürfte. Nach Verf. gibt diese Kosmologie nicht irgend eine fremde, etwa pythagoreische, Theorie wieder, sondern stellt die eigene Auffassung des Parmenides selbst dar : das System der trügerischen Scheinwelt, wie man sie sich nach Parmenides richtig « zusammenreimen » soll. Bedeutsam und neu in dieser Welterklärung ist der Begriff der Mischung von Licht und Nacht, den beiden Grundformen des sichtbaren Kosmos : bei Anaxagoras und Empedokles, wo er wieder aufgenommen ist, wird dieser Begriff der Mischung gleichsam zum Schema der Weltbildung. Bedeutsam ist auch, daß nach Verf. die kugelförmige Mischwelt des Scheins als das unreine Abbild des reinen sphärischen Seins

aufzufassen ist, ein Gedanke, der dann bei Platon zur vollen Entfaltung gelangte. Das sind Einsichten, die für das überblickende Verständnis der philosophischen Entwicklung besonders wertvoll sind.

Unsere Rezension ist schon über Gebühr lang geworden. Wir wollen sie mit dem herzlichen Wunsch schließen, daß der Verf. seine Darstellung der griechischen Philosophie weiterführen möge. Wir freuen uns im Voraus auf die neuen Werke, die er dieser Aufgabe widmen wird und die man gewiß, wie diesen ersten geistvollen und gehaltvollen Band, mit vielem Nutzen und mit nicht geringem Genuß durchlesen und durcharbeiten wird.

Freiburg. *M.-St. Morard* O. P.

B. Kälin O. S. B. : Ethik (Lehrbuch der Philosophie II). Zum Gebrauch für die Schule. — Sarnen. Selbstverlag des Benediktinerkollegiums. 1945. III-328 SS.

Ce nouvel ouvrage du R^{me} Abbé de Muri-Gries, publié quelques mois avant son élévation à la dignité abbatiale, se présente comme un complément à « Logik und Metaphysik », le manuel bien connu et si apprécié. Les deux volumes forment un cours complet et systématique de philosophie à l'usage de nos gymnases catholiques.

Dans son avant-propos, l'auteur indique clairement le caractère qu'il a voulu donner à son livre. « Der Verfasser ist sich wohl bewußt, daß seine neue Veröffentlichung nicht eine erschöpfende Darstellung aller Probleme enthält, die auf dem Gebiete der Moralphilosophie gestellt werden können. Sein Lehrbuch möchte aber gleichwohl, und dies in möglichster Anlehnung an die beiden Geistesheroen auf dem Gebiete der Philosophie, an Aristoteles und Thomas von Aquin, im ersten Teile eine systematische Einführung in die Grundfragen und in die hauptsächlichsten Prinzipien der Ethik bieten und im zweiten Teil zeigen, wie die wichtigsten sittlichen Grundsätze, die aus der richtig erfaßten Menschennatur abgeleitet werden, im Leben des einzelnen und im Bereiche der Ehe und Familie, des Staates und der Völkerfamilie zur Anwendung gelangen müssen, wenn der Mensch als Individuum und als Glied der bedeutsamsten natürlichen Gemeinschaften in vollkommener Weise sich betätigen soll. »

Disons-le d'emblée, l'auteur a bien réalisé son intention. C'est toute l'éthique qui est traitée dans le présent ouvrage, de manière à ce qu'elle puisse être assimilée par les élèves de nos gymnases. Dans une brève introduction, le R^{me} P. Kälin élucide la notion de philosophie morale, sans entrer, on le comprend fort bien étant donné le caractère de son livre, dans les controverses récentes à ce sujet. Il aborde ensuite l'étude des divers problèmes qui ressortissent à la morale. Adoptant la division classique en éthique générale et spéciale, il ne s'étend pas très longuement en somme sur la première partie, expose avec beaucoup d'ordre, de clarté, de précision, mais de façon concise, les grandes thèses de la morale en insistant avant tout sur les principes.

En ce qui concerne l'éthique spéciale, il commence par expliquer les notions corrélatives de droit et de devoir, expose et critique les doctrines

qui s'inspirent du positivisme juridique en mettant en relief, pour terminer, la notion véritable et traditionnelle de droit naturel. Il divise ensuite, comme on le fait communément, l'éthique spéciale en individuelle et sociale et considère, dans cette dernière, après avoir brièvement parlé de la nature de la société en général, la société familiale, l'Etat, société parfaite, et la communauté internationale. Il traite, pour terminer cette partie, de la question des nationalités et des divers problèmes relatifs à la guerre.

Ajoutons que l'ouvrage débute par un » Literaturverzeichnis », où l'on regrette de ne pas trouver l'indication de l'ouvrage du P. Welty, « Gemeinschaft und Einzelmensch » [1], une des meilleures études qui existent sur la question des rapports de la personne humaine et de la société, et se termine par un « Sach- und Namenverzeichnis », qui rendra les plus grands services en permettant de se retrouver aisément dans un ouvrage qui traite de matières si diverses.

On trouve dans ce nouveau livre du R^me^ P. Kälin les qualités qui ont fait le succès du précédent. Ceux qui connaissent « Logik und Metaphysik » ne s'étonneront pas de la sûreté doctrinale qui se manifeste tout au cours de ces pages. Ce nouveau traité de morale fournit une réponse sûre et précise, quoique brève dans la plupart des cas, aux multiples problèmes que pose aujourd'hui l'étude de la morale. A ce point de vue, et cela répond d'ailleurs au vœu manifesté par l'auteur, il peut rendre service non seulement aux étudiants de nos collèges, mais encore à tous ceux qui ont la légitime préoccupation d'être au clair sur une foule de problèmes de capitale et décisive importance. Ce livre se recommande aussi par des qualités pédagogiques de premier ordre. Il est le résultat de longues années d'enseignement, le fruit et la mise au point d'une riche expérience. L'auteur, en bon pédagogue, sait exposer et rendre accessibles des matières en soi difficiles en restant simple, clair et précis. Un étudiant qui aura bien assimilé la doctrine présentée dans ce livre pourra ensuite aborder avec profit des ouvrages plus spéciaux, où les mêmes questions sont envisagées d'une manière plus approfondie en tenant compte davantage de la complexité de certains problèmes.

Relevons enfin dans ce manuel un souci bien compris d'actualité. Si l'auteur ne s'est pas très longuement étendu sur l'éthique générale, tout en en donnant d'ailleurs et largement l'essentiel, c'est pour insister mieux sur les questions brûlantes qui se posent aujourd'hui dans le domaine de la philosophie morale. C'est ainsi qu'il traite, entre autres, de la stérilisation des anormaux et de l'euthanasie. A propos du droit de propriété, il fait un exposé systématique, génétique et critique à la fois du socialisme en montrant, à la suite du P. Horváth, que le seul titre primitif et fondamental (il y a par ailleurs des titres dérivés) d'acquisition du droit de propriété privée est le travail. Le R^me^ P. Kälin met aussi en garde,

[1] *E. Welty*, « Gemeinschaft und Einzelmensch ». Eine sozialmetaphysische Untersuchung, bearbeitet nach den Grundsätzen des hl. Thomas von Aquin. Verlag Pustet, Salzburg-Leipzig 1935.

comme il se doit, contre les idéologies totalitaires de droite et de gauche en insistant sur la conception organique de l'Etat qui s'oppose à la conception individualiste et à la conception collectiviste.

On ne peut que louer le R^{me} P. Kälin d'avoir ainsi insisté sur des problèmes actuels. Il aurait pu, à notre avis, s'étendre davantage encore sur la question sociale. Cette manière de procéder présente l'indéniable avantage de mieux faire saisir, à de jeunes étudiants, l'importance et le caractère vraiment vital de la philosophie morale en montrant l'application de ses principes aux questions les plus concrètes et les plus brûlantes. Par ailleurs, comme ces problèmes sont agités dans les milieux les plus divers et résolus de façon très diverse, il importe qu'un manuel de philosophie comme celui-ci propose, à la lumière de la « philosophia perennis », la solution qu'ils comportent.

Il convient de souhaiter à ce livre une large diffusion. A un moment où une dignité nouvelle et des responsabilités accrues éloignent le R^{me} Abbé de Muri-Gries de l'enseignement, son livre prolongera l'écho de sa parole vivante en lui assurant un rayonnement plus vaste et plus durable encore. S'il trouve, comme il faut l'espérer, l'accueil qu'il mérite, il pourra contribuer efficacement, nous n'en doutons pas, à préparer les étudiants de nos gymnases aux tâches que l'avenir leur réserve.

Fribourg. *M. Gétaz O. P.*

Über die Aufteilung der christlichen Philosophie nach verschiedenen Ordensidealen

Von P. Dr. Matthias THIEL O. S. B., Rom (S. Anselmo)

Zu den Wesensmerkmalen der scholastischen Philosophie gehört auch ihre Unterordnung unter die übernatürliche Offenbarung. Deshalb wird sie nicht nur von ihren Freunden, sondern auch von ihren Gegnern gerne « christliche Philosophie » genannt. Aber die Gegner geben dem Beiwort « christlich » den Sinn von unwissenschaftlich und darum minderwertig. Ihre Freunde dagegen verstehen unter « christlicher Philosophie » eine durch die Offenbarung vervollkommnete Philosophie. Nur sind sie geteilter Ansicht, wie der Unterschied zwischen ihr und der von der Offenbarung nicht beeinflußten Philosophie näher zu bestimmen sei. Die einen sagen, die Philosophia perennis sei durch die christliche Offenbarung nur von manchen Irrtümern befreit und zu neuen, fruchtbaren Untersuchungen angeregt worden, z. B. über den Anfang der Welt, die göttliche Vorsehung und das Wesen der menschlichen Person. Die anderen dagegen nehmen zwischen der christlichen und der von der übernatürlichen Glaubenslehre unberührt gebliebenen Philosophie sogar eine Artverschiedenheit an. Wir schließen uns denen an, die nur einen Gradunterschied zulassen. Und zwar deshalb, weil die christliche Philosophie aufhörte, noch Philosophie zu sein, sobald sie geoffenbarte Wahrheiten als Prinzipien oder Ursachen der Gewißheit gebrauchte oder mittels ihrer über die Grenzen des mit dem natürlichen Lichte der Vernunft Erkennbaren hinausgelangen wollte [1].

[1] Bis zum Jahr 1936 ist die Literatur zum Problem der christlichen Philosophie zusammengestellt von *Bernhard Baudoux* O. Fr. M. : Quaestio de philosophia christiana, in Antonianum (1936), 487-552. Siehe auch *Reg. Garrigou-Lagrange* O. P., De relationibus inter Philosophiam et Religionem, in Acta secundi Congressus thomistici internationalis, Romae 1936, 379-394. (Garrigou-Lagrange verteidigt die Ansicht Maritains vom Wesensunterschied christlicher und nicht-christlicher Philosophie). Ferner : *G. M. Manser* O. P., Gibt es eine christliche Philosophie ?, in Divus Thomas (Freiburg 1936), 19-51 ; 123-141. Und : *Jos. De Vries* S. J., Christliche Philosophie, in Scholastik (1937), 1-16.

Das Ziel der folgenden Untersuchungen macht es nicht notwendig, zu diesem vielumstrittenen Problem weiter Stellung zu nehmen. Denn wir möchten weniger die christliche Philosophie als vielmehr das christliche Philosophieren ins Auge fassen. Nachdem wir nämlich in unserem vorletzten Aufsatz das Verhältnis des Einzelmenschen zu seiner Philosophie behandelt und gezeigt haben, daß diese in jedem einzelnen Philosophen ein besonderes Gepräge erhält [1], liegt die Frage nahe, welchen Einfluß der Glaube eines Menschen an die Offenbarung auf sein Philosophieren hat. Zu diesem Zwecke betrachten wir

I. Die Rückwirkung der christlichen Philosophie auf den christlichen Philosophen

Wir wiederholen, daß für den Philosophen als solchen aus der christlichen Offenbarung nur solche Wahrheiten in Betracht kommen, die ihm zu erkennen auch ohne die Offenbarung *physisch* möglich ist. Daher hat der hl. Thomas sich die Frage gestellt, ob es geziemend gewesen sei, auch solche natürliche Wahrheiten in die übernatürliche Offenbarung aufzunehmen und sie dadurch zu Glaubenswahrheiten zu machen [2]. Und in der Kriteriologie wird das Problem behandelt, wie denn die gleiche Wahrheit sowohl Gegenstand des Glaubens als des Wissens sein könne. Denn das Wissen fordert wesentlich eigene Einsicht in den erkannten Gegenstand; der Glaube dagegen schließt die eigene Einsicht aus. Sodann genügen zum Wissen ein Subjekt und ein Objekt, der Glaubensakt dagegen verlangt außerdem noch ein zweites erkennendes Subjekt, das dem ersten die Kenntnis des Objektes mitteilt. Drittens ist das Wissen als solches eine reine Verstandessache; das Glauben dagegen fordert die Mitwirkung des Willens. So glaubwürdig nämlich auch der Zeuge sein mag, solange die Sache selbst nicht einleuchtet, liegt für den Verstand kein zwingender Grund vor, über sie ein bestimmtes Urteil zu fällen, und hängt deshalb seine Zustimmung ganz vom freien Willen ab.

Der Wille ist nicht direkt auf das Wahre gerichtet, sondern auf das Gute. Dadurch wird der Glaubensakt mehr als das Wissen von der Beschaffenheit des Subjektes abhängig. Und zwar spielt hier ein doppeltes Verhältnis eine Rolle: für's erste sein Verhältnis zu dem,

[1] Divus Thomas (1944), 385-412.

[2] C. G. 1, 4: « Quod divina naturaliter cognita convenienter hominibus credenda proponuntur. »

der ihm die Wahrheit vorträgt : dem Freunde schenkt man leichter Glauben als dem Feinde. Sodann das Verhältnis des Subjektes zu der mitgeteilten Wahrheit : was man wünscht, das glaubt man gerne.

Daraus erhellt, daß niemand an die Offenbarung glauben und sich dadurch zu neuen philosophischen Untersuchungen anregen lassen kann, ohne zu Christus als dem Träger der übernatürlichen Offenbarung in eine besondere Beziehung zu treten. Selbst wenn er in der Folgezeit von diesen Wahrheiten ein Wissen erlangt, bleibt er zu Christus in einem anderen Verhältnis als der Ungläubige. Daher kommt kein Geschichtsschreiber der Philosophie an Christus vorbei. Ob er an Christi Gottheit glaubt oder nicht, ob er den Einfluß des Christentums auf die Entwicklung der Philosophie begrüßt oder bedauert, in jedem Falle muß er Christus in seine Darstellung aufnehmen. Ja, Christus ist schon für mehr als einen von den Philosophen, die nicht an seine Gottheit glaubten, zum größten Problem geworden [1].

Christus wollte ebenso wenig eine eigene Philosophie begründen wie eine neue Staatsform schaffen. Was Christus erstrebte, war einzig die religiöse Erneuerung der Menschen [2]. Deshalb kann man zweifeln, ob die Beziehung, in die der christliche Philosoph durch seinen Glauben an die Offenbarung zu Christus gebracht wird, für sein Philosophieren eine besondere Bedeutung hat. Aber sehen wir genauer zu.

In der philosophischen Ethik wird bewiesen, daß Gott die oberste Sittenregel ist. Aber der Inhalt dieser Regel wird nicht unmittelbar aus Gott abgeleitet, sondern aus der menschlichen Natur. Dieser sind nämlich gewisse Bedürfnisse und Neigungen so allgemein angeboren, daß sie vom Schöpfer selbst in sie gelegt sein müssen. Soweit uns das göttliche Sittengesetz auf diese Weise geoffenbart ist, nennen wir es Naturgesetz.

Das sittliche Naturgesetz ist noch so abstrakt, daß in der Ethik von ihm gesagt wird, es fordere die nähere Bestimmung durch positive Gesetze. So ist es zwar ein Naturgesetz, daß der Mensch Mitglied einer

[1] Vgl. *Rudolf Eucken*, Können wir noch Christen sein ? Leipzig 1911, und *Benedetto Croce*, Perchè non possiamo non dirci cristiani ?, in seiner Critica (1942), 20. November.

[2] *Karl Vorländer*, Geschichte der Philosophie (1927) [7], 1, 220 : « Nicht durch seinen philosophischen, sondern durch seinen sittlich-religiösen Inhalt hat das Christentum die Gemüter ergriffen und schließlich die abendländische Welt erobert. Nicht in wissenschaftlichen Beweisen sucht es seine Stütze, sondern in der praktischen Bewährung : Wer den Willen des Vaters *tut*, der wird inne werden, ob Jesu Lehre wahr, d. i. von Gott ist. »

Gemeinschaft ist. Aber welche Form diese Gemeinschaft hat, ob sie monarchisch oder demokratisch regiert werden soll, das läßt sich nicht aus der allgemein menschlichen Natur erkennen, das muß durch ein positives Gesetz näher bestimmt werden. Aber auch die positiven Gesetze bestimmen die rechte Handlungsweise noch sehr unvollkommen. Denn jedes positive Gesetz wird gleich für eine ganze Gemeinschaft von Menschen erlassen, die nicht nur sehr verschieden veranlagt sind, sondern auch unter sehr verschiedenen Verhältnissen leben, so daß eine schematische Festlegung aller auf dieselbe Handlungsweise die größte Verwirrung hervorrufen würde.

Wie groß der Spielraum ist, den die positiven Gesetze noch lassen, zeigen am besten die Fälle, in denen einer den Zweck eines derselben gerade dadurch erreicht, daß er gegen seinen Buchstaben handelt. Der hl. Albertus Magnus gibt folgendes Beispiel : ein Fremder nimmt wahr, daß Feinde eine bestimmte Stadt unerwartet überfallen wollen. Um die schlafenden Bürger auf die ihnen drohende Gefahr aufmerksam zu machen, klettert er über die Stadtmauern. Nun besteht aber in jener Stadt das positive Gesetz, daß jeder Fremde, der die Stadtmauern ersteigt, mit dem Tode bestraft werde. In diesem Falle wird jedoch niemand daran denken, das Gesetz in Anwendung zu bringen, weil der Zweck des Gesetzes, das Wohl der Bürger, gerade dadurch erreicht wurde, daß einer gegen den Buchstaben desselben gehandelt hat. Eine solche Handlungsweise bezeichnet man als Epikie, und daß Aristoteles für sie eine eigene Tugend annimmt, von ihm selbst « Gnome » genannt, beweist, daß sie sittlich ganz in Ordnung ist [1].

Nun kann aber die philosophische Ethik nicht noch weiter hinabsteigen und auch angeben, wie der Mensch in den konkreten Einzelfällen seines Lebens die positiven Gesetze beobachten muß. Das ist gegen ihren wissenschaftlichen Charakter. De singularibus non est scientia. Obwohl ihrem ganzen Wesen nach auf das praktische Handeln hingeordnet, bleibt auch sie notwendig im Allgemeinen stecken. Daraus erhellt, daß die philosophische Ethik wesentlich eine Ergänzung fordert [2].

Die erste Ergänzung wird ihr durch das moralische Gewissen

[1] Vgl. *Michael Müller*, Der hl. Albertus Magnus und die Lehre von der Epikie, in Divus Thomas, Freiburg 1934, 165-182.

[2] *M. Thiel*, Die wissenschaftliche Eigenart der philosophischen Ethik, in Divus Thomas (1936), 289-304. — *Leo Thiry*, Speculativum-Practicum sec. S. Thomam quomodo se habeant in actu humano, Romae 1939 (Studia Anselmiana), Fasc. 9.

gegeben. Denn dieses wird bestimmt als Anwendung der allgemeinen Sittengesetze auf einen konkreten Einzelfall. Durch das moralische Gewissen wird also die philosophische Ethik wenigstens schon aus dem Zustande der Abstraktheit und Allgemeinheit herausgeführt und auf das konkrete Leben angewandt. Aber das genügt nicht. Wie die vielen Zweifel beweisen, von denen gerade die Gewissenhaftesten geplagt werden, bedarf auch das Gewissen noch einer weiteren Ergänzung. Und diese liegt in der Tugend der Klugheit.

Die Klugheit kommt mit dem moralischen Gewissen darin überein, daß sie ganz an das Individuum gebunden ist. Wie das Gewissen, so ist auch die Klugheit unübertragbar. Denn keiner kann für den anderen klug sein. Auch der klügste Rat eines anderen kann nicht die eigene Klugheit ersetzen. Und es ist, als ob der Mensch instinktiv fühlte, daß die letzte Entscheidung über die Richtung seines Lebens von jedem selbst getroffen werden muß. Wir können das schon beim Kinde sehen. Durch maßloses Belehren und Zurechtweisen kann auch das bestveranlagte Kind verdorben werden.

Durch die Tugend der Klugheit wird das philosophische Wissen wirklich praktisch. Daher bedarf die Klugheit keiner weiteren Ergänzung. Soweit ein Mensch sie besitzt, weiß er ohne die Hilfe anderer, wie er zu handeln hat.

Aber niemandem wird die Klugheit schon angeboren, sondern jeder muß sie erst allmählich erwerben. Gelegenheit, die Tugend der Klugheit zu erlernen, bietet jedem das eigene Leben schon in reichster Fülle. Aber leider hat diese Schule des eigenen Lebens die große Schattenseite, daß sie ihre Lehren zum größten Teile erst zu spät erteilt. Denn für gewöhnlich zeigen uns erst die Folgen, ob eine Handlungsweise richtig gewesen ist. Daher heißt es im Sprichwort : durch Schaden wird man klug. Aus diesem Grunde geht der Mensch zur Erlernung der Klugheit lieber bei anderen in die Schule, indem er darauf achtet, welchen Ausgang deren Handlungsweisen haben. Wie sehr der Mensch von Natur aus geneigt ist, von anderen die Tugend der Klugheit zu erlernen, zeigt am besten der große Reiz, den Lebensbeschreibungen berühmter Männer und Frauen auch auf solche ausüben, die für Belehrungen durch Worte weniger empfänglich sind. Jede Biographie gewährt einen Einblick in die Mittel, die einer mit mehr oder weniger Erfolg angewandt hat, um ein bestimmtes Ziel zu erreichen. Daher enthält sie entweder eine Aufmunterung oder eine Warnung, es ähnlich zu machen. Die Lehren, die jemand auf diese Weise aus dem Leben eines anderen zieht, sind viel

konkreter als die ihm in Worten vorgetragenen. Deshalb sind sie auch viel wirksamer.

Einen Menschen, dessen Handlungsweise zu dem von uns ersehnten Ziel geführt hat, nehmen wir uns zum *Vorbild*. Die gewiß große Bedeutung solcher konkreter Vorbilder wurde in neuerer Zeit so hervorgehoben, als ob im sittlichen Leben alles von ihnen abhinge [1]. Aber die Wahl eines Vorbildes setzt schon die Annahme einer entsprechenden Sittenregel voraus. Und weil die Bejahung oder Verneinung einer bestimmten Sittenregel beim Philosophen wesentlich von seiner Philosophie abhängt, können wir auch sagen : wen sich jemand zum Vorbild nimmt, hängt davon ab, welche Philosophie er hat. So wird ein Materialist sich niemals einen Idealisten zum Vorbild nehmen, und kein Kantianer einen Scholastiker.

Denken wir nun im Besonderen an die christliche Philosophie, so ergibt sich aus dem Gesagten, daß ihr nur ein *christliches* Vorbild ganz entspricht. Wo aber fände sich ein solches besser als in Christus selbst ? Wir haben schon bemerkt, daß Christus keine neue Philosophie begründen wollte. Er hat auch zu keiner vorhandenen Stellung genommen. Aber es ist niemals ein Mensch über die Erde gewandelt, der seine eigene Lehre so vollkommen auch gelebt hat, wie Christus. Und es war sogar direkt seine Absicht, darin den Menschen ein Vorbild zu sein. Exemplum dedi vobis, ein Beispiel gab ich euch, sagte er ausdrücklich zu seinen Jüngern.

Niemand ist in allem nachahmbar. Nicht nur die ganz eigenen Charakteranlagen eines jeden, sondern auch seine besonderen Lebensverhältnisse machen, daß alle Vorbildlichkeit des einen für den anderen nur sehr begrenzt ist.

Bei Christus kommt noch eine weitere Schwierigkeit hinzu : seine Gottheit. Alles, was Christus kraft seiner göttlichen Natur gewirkt hat, z. B. alle seine Wunder, übersteigt unser menschliches Können dermaßen, daß ein Versuch, es nachzuahmen, uns nur lächerlich machen könnte.

Trotzdem kommt Ihm niemand an Nachahmbarkeit gleich. Denn wie weit jemand nachahmbar ist, hängt von zwei Ursachen ab : nämlich von dem Reichtum seines Charakters und von dem Grade, in dem er die Erreichung seines Zieles nicht besonderen äußeren Lebensverhältnissen zu verdanken hat. Was nun den Charakter Christi betrifft, so mögen wir uns einen Charaktertyp denken, welchen wir wollen, wir

[1] Vgl. *Max Scheler*, Schriften aus seinem Nachlaß, Bd. I, Berlin 1933, 149 ff.

finden in ihm nichts Gutes und Erstrebenswertes, was Christus gefehlt hätte. Bei Christus versagt jede Typologie, weil jede Eingliederung in einen bestimmten Typ voraussetzt, Christus habe die charakterbildenden Anlagen und Fertigkeiten nicht alle gleich vollkommen besessen. Ob jemand Choleriker ist oder Melancholiker, Sanguiniker oder Pflegmatiker, in Christus findet er alles Gute, wozu ihn sein Temperament befähigt : und darum, mag einer veranlagt sein wie er will, er wird für seine sittliche Vervollkommnung kein besseres Vorbild finden als Christus.

Schauen wir sodann auf die äußeren Lebensverhältnisse Christi. Christus wurde in den denkbar ärmlichsten Verhältnissen geboren. Aber weder seine Geburt in Bethlehem, noch seine Flucht nach Ägypten, noch sein Leben in Nazareth hat ihn so beeinflußt, daß sein sittlicher Charakter nur aus diesen Erlebnissen erklärbar wäre. Alle äußeren Verhältnisse Christi hätten auch ganz andere sein können, ohne daß dadurch seine Nachahmbarkeit berührt worden wäre. Wäre z. B. der hl. Joseph gleich den Aposteln Fischer gewesen, dann hätte ihm Christus in den Jahren vor seinem öffentlichen Auftreten ohne Zweifel fischen geholfen. Aber wie jetzt niemand glaubt, zu einer vollkommenen Nachfolge Christi sei auch erfordert, Zimmermann zu werden, so würde im anderen Falle auch das Fischerhandwerk nicht als notwendiges Mittel der Nachahmung Christi angesehen werden. Das ist der große Unterschied zwischen Christus und allen anderen Vorbildern. Die Vorbildlichkeit aller anderen wird wesentlich dadurch begrenzt, daß nicht alle in den gleichen Verhältnissen leben können. So ist der hl. Thomas von einem gewöhnlichen Tagelöhner weniger nachahmbar als von einem Philosophen und Theologen. Und man wird ihn gewiß niemals zum Patron z. B. der Hufschmiede machen wollen. Von Christus dagegen kann man nicht sagen, er könne mehr von einem Gelehrten als einem Ungelehrten, mehr von einem jungen als von einem alten Manne, mehr von einem Manne als von einer Frau nachgeahmt werden. Der Priester hat zwar andere Möglichkeiten, Christus nachzuahmen, als der Laie, und der Mann andere als die Frau, auch mag der eine deren mehr haben als der andere ; in bezug auf den *Grad*, in dem sie sich Christus zum Vorbilde nehmen können und sollen, sind sich alle gleich. Für alle ohne Ausnahme gilt dasselbe Gesetz : soweit einer Christus nachfolgt, ist er auf dem rechten Wege zur sittlichen Vollkommenheit.

Daher ist es nichts Besonderes, wenn sich auch der christliche Philosoph Christus zum Vorbilde nimmt. Er hat dazu nur einen besonderen Grund. Und dieser Grund liegt darin, daß er von den in der

übernatürlichen Offenbarung mitgeoffenbarten natürlichen Wahrheiten Gebrauch macht und mittels ihrer in den Vollbesitz der philosophischen Weisheit gelangen will. Denn wie wir schon in früheren Aufsätzen gezeigt haben, ist auch die natürliche Weisheit nicht erreichbar ohne ein ernstes Streben nach sittlicher Vollkommenheit. Daher würde der christliche Philosoph auf halbem Wege stehen bleiben, wenn er Christus zwar in seiner Philosophie zum Lehrer, oder wenigstens zum großen Anreger, aber in seinem Leben nicht zum Vorbilde haben wollte. Wenn die hervorragendsten Vertreter der christlichen Philosophie, z. B. Augustinus, Anselmus, Albertus Magnus, Thomas und Bonaventura, zugleich große Heilige gewesen sind, so war das gewiß kein Zufall. Diesen Männern half ihre Nachfolge Christi die Hindernisse überwinden, die der natürlichen Wahrheitserkenntnis von der verderbten menschlichen Natur bereitet werden, und deshalb brachten sie es in der Philosophie weiter, als andere, die von der Natur vielleicht reicher mit Talenten ausgestattet waren. Schon durch sein sittliches Vorbild ist der christliche Philosoph gegenüber dem Ungläubigen in einem großen Vorteil. Nur die Nachfolge Christi bewirkt die wahre Katharsis, ohne die niemand in den vollen Besitz der Weisheit gelangt.

II. Einteilungsgrund der christlichen Philosophie

Wir sagten, niemand sei so nachahmbar, wie Christus. Auf der anderen Seite ist aber auch niemand weniger erreichbar als Christus. Deshalb besteht die christliche Vollkommenheit nicht so sehr in ihrem Besitze als im Streben nach ihr. Wie Gott dem Menschen hier auf Erden nur die Aufgabe gestellt hat, ihn zu *suchen*, so will er auch nicht mehr, als daß der Mensch von Tag zu Tag danach strebt, Christus ähnlicher zu werden [1].

Wäre die sittliche Vollkommenheit Christi ganz erreichbar, dann müßten alle vollkommenen Christen einander gleich sein. So aber gilt auch hier : stella a stella differt. Wie es am Himmel keine zwei ganz gleichen Sterne gibt, so finden sich auch keine zwei Heiligen, die sich in bezug auf ihr sittliches Verhalten in nichts mehr unterschieden. Obwohl jeder von ihnen ein « alter Christus » genannt werden kann, ist z. B. ein hl. Paulus weit entfernt, ein « alter Petrus » zu sein.

[1] *S. Bernardus*, Epist. 254 : « Indefessum proficiendi studium et jugis conatus ad perfectionem, perfectio reputatur. »

Die Nachahmung Christi wird außerdem noch dadurch sehr vermannigfältigt, daß sie bald eine unmittelbare, bald eine mittelbare ist. Wie sich nämlich die Lehre Christi unmittelbar aus den vier Evangelien schöpfen läßt, aber auch aus den Werken der heiligen Väter und der Theologen, so hat auch jeder die doppelte Möglichkeit, sich Christus unmittelbar zum Vorbild zu nehmen oder einen anderen in seiner Nachfolge Christi nachzuahmen. Es steht sogar nichts im Wege, daß derselbe Mensch eine Teilung vornimmt, indem er Christus hier unmittelbar und dort mittelbar nachahmt, und weiterhin bei seiner mittelbaren Nachahmung in der Übung der einen Tugend sich diesen, und in der Übung der anderen sich jenen Heiligen zum besonderen Vorbilde erwählt.

Am ausgeprägtesten findet sich die mittelbare Nachfolge Christi in den religiösen Orden, deren Mitglieder sich ja ausdrücklich zu einer Nachahmung Christi nach der Regel und dem Vorbilde ihres Gründers verpflichten. Wie verschieden die dadurch entstandenen aszetischen Richtungen voneinander sind, zeigten die Konferenzen, die im Jahre 1943 vom 26. März bis 6. April in Rom von befugten Vertretern in der Gregoriana über diese Frage gehalten wurden [1]. Alle Redner betonten, daß im Mittelpunkt ihrer « spiritualità » Christus stehe ; aber was dann folgte, konnte den Zuhörer an das Wort des hl. Paulus erinnern : « Unisquisque proprium donum habet ex Deo : alius sic, alius vero sic » (I Cor 7, 7).

Wir machen uns das Verhältnis der verschiedenen aszetischen Richtungen zu der christlichen Vollkommenheit am leichtesten klar, wenn wir an die Unterscheidung zwischen Begriff und Idee denken. Besonders von Scholastikern werden die beiden Worte « Begriff » und « Idee » zuweilen gleichgesetzt [2]. Aber streng genommen ist Idee weder dasselbe wie eigentlicher, innerer Begriff (conceptus formalis), noch wie gegenständlicher Begriff (conceptus objectivus). Der hl. Thomas nimmt das Wort Idee in einem doppelten Sinne : nämlich 1. für vorbildliche Ursache, und 2. für Erkenntnisprinzip [3]. Wird Idee im ersten Sinne

[1] Diese Vorträge sind inzwischen veröffentlicht worden unter dem Titel : « Le scuole cattoliche di spiritualità », Milano (« Vita e Pensiero »), 1944.

[2] Vgl. *Zigliara*, Summa philosophica. Editio 13. Paris 1902. Logica, lib. 1 c. 1 a. 1, und *Carolus Frick*, Logica, Freiburg 1925 [6], n. 13.

[3] S. Th. I 15, 1 : « 'Ιδέα enim graece, latine forma dicitur. Unde per ideas intelliguntur formae aliquarum rerum praeter ipsas res existentes. Forma autem alicuius rei praeter ipsam existens, ad duo esse potest ; vel ut sit exemplar eius cuius dicitur forma, vel ut sit principium cognitionis ipsius, secundum quod formae cognoscibilium dicuntur esse in cognoscente. »

genommen, dann gehört sie der praktischen Ordnung an, im zweiten Sinne dagegen der spekulativen [1]. In keinem Falle ist Idee dasselbe wie Begriff. Denn im Sinne von Erkenntnisprinzip genommen, ist Idee das gleiche wie eingeprägtes geistiges Erkenntnisbild. Daher sprechen auch diejenigen, die nicht immer genau zwischen Idee und Begriff unterscheiden, in ihren Lehrbüchern nicht etwa « de origine conceptuum », sondern « de origine *idearum* ». In der Bedeutung von vorbildlicher Ursache setzt die Idee schon einen Begriff voraus, denn sie ist dann der gegenständliche Begriff, *sofern dieser jemanden als äußere Form seines Schaffens dient.* So hat der Baumeister vom Hause nicht nur einen Begriff, durch den er weiß, was ein Haus ist, sondern auch eine bestimmte Idee, nach der er ein Haus baut. In diesem nach seiner vielleicht sehr originellen Idee erbauten Hause ist der ganze Inhalt des Begriffes « Haus » verwirklicht, aber so, daß jeder Stein und jeder Balken anders liegen könnte. Aus diesem Beispiel erhellt schon, daß die Zahl der Ideen in einem Menschen von der Zahl seiner Begriffe merklich verschieden sein kann. Künstler haben für gewöhnlich mehr Ideen als Begriffe, Philosophen dagegen umgekehrt mehr Begriffe als Ideen. So gibt es für die metaphysischen Begriffe überhaupt keine Ideen im Sinne vorbildlicher Ursache.

Das auf unsere Frage angewandt, leuchtet ohne weiteres ein, wie auch solche, die von der christlichen Vollkommenheit denselben Begriff haben, und sie deshalb in gleicher Weise bestimmen, doch in ihren Ideen über deren praktische Verwirklichung weit auseinandergehen können.

Die Verschiedenheit der Ideen im Streben nach christlicher Vollkommenheit kommt dadurch zustande, daß die verschiedenen Vervollkommnungsmittel nicht von allen gleich gewertet und geordnet werden, sondern der eine mehr diese, der andere mehr jene Tugendübung für geeigneter hält, Christus ähnlicher zu machen. Denken wir nur an die Aufteilung des Lebens in Akte der Beschauung und der äußeren Tätigkeit. Das Leben Christi auf Erden war weder rein beschaulich noch ganz auf ein Wirken nach außen gerichtet, sondern eine so vollkommene Synthese beider Lebensformen, daß jede von ihnen im höchsten Grade nachahmungswert erscheint. Und je nachdem einer veranlagt ist oder

[1] A. a. O. I 15, 3 : « Secundum ergo quod (idea) exemplar est, secundum hoc se habet ad omnia quae a Deo fiunt secundum aliquod tempus. Secundum vero quod principium cognitionis est, se habet ad omnia quae a Deo cognoscuntur secundum propriam rationem. »

von der göttlichen Gnade angetrieben wird, zieht es ihn mehr zur Nachahmung des beschaulichen Lebens Christi oder zur Nachahmung im Wirken nach außen [1].

Damit haben wir den tiefsten Einteilungsgrund der christlichen Philosophie aufgedeckt. Denn in dieser selbst ist kein solcher Grund zu finden. Das wäre nur dann der Fall, wenn nicht alle christlichen Philosophen an dieselben von Christus geoffenbarten natürlichen Wahrheiten glaubten. Auch das Vorbild Christi als solches erklärt noch nicht das Entstehen verschiedener Richtungen innerhalb der christlichen Philosophie, weil es in jeder Hinsicht für jeden im höchsten Grade nachahmungswert ist. Daher kann der letzte Einteilungsgrund der christlichen Philosophie nur darin liegen, daß Christus nicht von allen in gleicher Weise zum Vorbild genommen, sondern der Begriff von seiner sittlichen Vollkommenheit, in dem alle übereinstimmen, in viele Ideen und sittliche Ideale umgewandelt wird.

Daß dieser Einfluß des sittlichen Ideals auf das Philosophieren nicht immer bemerkt wird, kommt daher, daß er sich nicht wie Druck und Stoß unmittelbar fühlbar macht und leider nur sehr wenige Menschen ihre Gedanken ganz zu Ende denken. Für sein wirkliches Vorhandensein spricht die gewiß auffallende Erscheinung, daß die verschiedenen Schulen innerhalb der christlichen Philosophie alle in religiösen Orden entstanden sind und von diesen mit einer Unnachgiebigkeit erhalten werden, als hinge ihr eigenes Fortbestehen davon ab, daß man so und nicht anders philosophiert. Also muß doch zwischen Ordensideal und Philosophieren eines Menschen ein Zusammenhang sein.

Es braucht kaum eigens bemerkt zu werden, daß nicht alle Ordensideale dem Studium der Philosophie gleich förderlich sind. Aber welches von ihnen es am meisten begünstigt, läßt sich deshalb kaum mit Sicherheit feststellen, weil das Ordensideal nicht die einzige Ursache ist, von der das Entstehen einer besonderen Richtung innerhalb der christlichen Philosophie abhängt. Schon daß einer überhaupt eine Philosophie schafft, die nach einem bestimmten Ordensideal geformt ist, setzt eine außergewöhnliche philosophische Begabung voraus. Daher werden die verschiedenen philosophischen Ordensschulen mit Recht nicht nach den

[1] Vgl. *Jos. De Guibert*, En quoi diffèrent réellement les diverses écoles catholiques de spiritualité. Gregorianum 1938, 263-279, und *A. Gemelli*, Presentazione zu « Le scuole cattoliche di spiritualità, Ciclo di lezioni promosse dall'Università Cattolica del S. Cuore e tenute in Roma nella primavera del 1943 (Milano 1944), VII-XIV.

Orden selbst benannt, sondern nach ihren Hauptvertretern, z. B. nach Thomas von Aquino, Skotus und Suarez.

An sich und geradeswegs muß jedes wahre Ordensideal mit jeder philosophischen Wahrheit vereinbar sein, sonst müßte es eine Wahrheit geben, die zu den anderen in einem inneren Widerspruch steht. Wenn daher Vertreter eines bestimmten Ordensideals Schwierigkeiten haben, gewisse philosophische Wahrheiten anzunehmen, so hat das seinen Grund nur darin, daß die Vereinbarkeit zweier Erkenntniswahrheiten zuweilen ein tieferes Erfassen der Seinswahrheiten erfordert, als es den meisten Philosophierenden gegeben ist [1].

Daraus folgt, daß die Ordensschulen innerhalb der christlichen Philosophie sich eigentlich nicht durch ihre Lehren zu unterscheiden brauchten, sondern daß es genügte, wenn sie ihr Philosophieren nur nach verschiedenen Gesichtspunkten ordneten. Wie das mit dem Wesen der Philosophie verträglich ist, haben wir ausführlich in unserem Aufsatz über den Einzelmenschen und seine Philosophie gezeigt [2]. Wenn der Einzelmensch seiner Philosophie, unbeschadet ihrer Wahrheit, ein besonderes Gepräge geben kann, dann muß es auch möglich sein, das gleiche unter dem Einfluß eines bestimmten Ordensideals zu tun.

Die aus einem bestimmten Ordensideal entstehende Ordnung des Philosophierens ist eine ideologisch-teleologische, denn sie ist ja sich nicht Selbstzweck, sondern die Form, in der jemand glaubt, sein Endziel auf die ihm entsprechendste Weise erreichen zu können. Schon das Endziel für sich genommen ist ein Ordnungsprinzip der Mittel, die zu seiner Erreichung angewandt werden. Die Tugend der Klugheit dient der Auffindung der *rechten* Mittel, und das Ordensideal ordnet wieder diese rechten Mittel nach einem bestimmten Gesichtspunkt.

Weil das Ordensideal dem Philosophieren nur eine bestimmte Ordnung gibt, hindert es in keiner Weise den Gedankenaustausch zwischen den verschiedenen Orden. In bezug auf die *Erwerbung* der Erkenntniswahrheiten können wir zu jedem in die Schule gehen, und kann uns auch einer, der einem anderen Orden angehört, eine Autorität ersten Ranges sein; aber was die *Anordnung* dieser Erkenntniswahrheiten nach bestimmten Gesichtspunkten betrifft, muß das Ordensideal jeder Autorität vorangehen. Sonst bleibt in der Seele eine Unausgeglichenheit des

[1] Vgl. *M. Thiel*, Erkenntniswahrheiten und Seinswahrheiten, in Divus Thomas (1943), 137-158.

[2] Divus Thomas (1944), 385-412.

Charakters, die einer gegenseitigen Förderung von wissenschaftlichem und sittlichem Leben auf's äußerste abträglich ist. So wenig ein Birett zu einer Kapuze, paßt leider das Philosophieren mancher Ordensleute zu ihrem vor Gott und seinen Heiligen gelobten Ordensideal.

Aus dem Gesagten erklärt sich, warum nicht alle Orden mit eigenen Idealen auch philosophische Schulen mit besonderen Lehrmeinungen hervorgebracht haben. Ein Ordensideal kann so beschaffen sein, daß es fast zwangsläufig auch zu einer bestimmten Lehrmeinung führt. Wie wir sehen werden, ist das franziskanische ein solches. Aber das sind Ausnahmen. Für gewöhnlich begründen Ordensideale nur eine besondere Weise des *Philosophierens*. Daß es aber nicht einmal so viele Weisen des Philosophierens gibt als Orden, hat seinen Grund darin, daß nicht alle religiösen Gemeinschaften, die jetzt als selbständige Orden betrachtet werden, auch wirklich eigene Ordensideale haben. Vielmehr unterscheiden sich manche von ihnen nur durch die Strenge, mit der sie das ihnen gemeinsame Ideal verwirklichen wollen. Andere gebrauchen nur verschiedene religiöse Andachtsübungen, um das gleiche Ziel zu erreichen. Wieder andere haben ein aus mehreren Lebensformen älterer Orden so zusammengesetztes Ordensideal, daß für sie ein gewisser Eklektizismus die entsprechendste Denkform zu sein scheint.

Im Folgenden versuchen wir, das Gesagte durch vier Beispiele zu beleuchten. Es ist nur ein Versuch, der besonders da, wo wir von fremden Ordensidealen handeln, recht unvollkommen bleiben wird. Aber wenn unsere Ausführungen jemanden anregen, es besser zu machen, dann haben sie ihre Aufgabe erfüllt.

III. Der Einfluß verschiedener Ordensideale auf das Philosophieren

1. Dominikanisches Philosophieren

P. *Mariano Cordovani* O. P., Maestro del Sacro Palazzo, hielt am 29. März 1943 in der Gregoriana in Rom einen Vortrag über die « Spiritualità domenicana », in dem er diese bestimmte als 1. « contemplativa », 2. « militante » und 3. « mariana » [1]. Von diesen drei Merkmalen haben für unsere Frage nur die beiden ersten eine Bedeutung.

[1] Siehe : « Le scuole cattoliche di spiritualità », Milano (« Vita e Pensiero ») 1944, 41-61.

Als Beispiel dafür, daß diese beiden Eigenschaften dominikanischer Geisteshaltung sich auch im Philosophieren geltend machen, glauben wir am besten, die Philosophie des hl. Thomas von Aquino zu wählen. Wie auch dieser « Doctor communis » in seinem Philosophieren von einem bestimmten Ordensideal beeinflußt ist, zeigt seine Auffassung von der Aufgabe des Weisen. Im ersten Kapitel seiner Summa contra Gentiles antwortet er auf die Frage « Quod sit officium sapientis », die Aufgabe des Weisen sei eine doppelte : nämlich 1. die Wahrheit zu betrachten und anderen mitzuteilen, und 2. sie gegen Irrtümer zu verteidigen [1]. Für den ersten Teil dieser Antwort kann er sich auf Aristoteles berufen, der in seiner Metaphysik dem Weisen gleichfalls die Fähigkeit zuschreibt, tiefer als andere in die Wahrheit einzudringen und sie anderen mitzuteilen. Aber den zweiten Teil begründet er in der Weise, daß er die Weisheit mit der Medizin vergleicht, die nicht nur die Gesundheit bewirkt, sondern zugleich die Krankheit beseitigt. Er selbst will dann vom zweiten Kapitel an diese Aufgabe des Weisen erfüllen, indem er die katholische Lehre, so gut er kann, darstellt und sie gegen die Irrlehren der Mohammedaner verteidigt.

Andere Schriften, in denen der Aquinate die Aufgabe des Weisen auf die gleiche Weise zu erfüllen sucht, sind z. B. : « De aeternitate mundi contra murmurantes », « Contra errores Graecorum », « De unitate intellectus contra Averroistas » und « Contra impugnantes Dei cultum et religionem ». Aber auch seine übrigen Werke offenbaren denselben apologetischen Zug. Es findet sich in ihnen kaum ein Artikel, in dem nicht ein Irrtum zurückgewiesen würde. Das läßt sich nicht einfach daraus erklären, daß überhaupt jeder Philosoph seine Lehre gegen alle Angriffe zu verteidigen sucht. Um das bei einem so nach Innen gekehrten Manne wie Thomas ganz zu verstehen, muß man bedenken, daß er einem Orden angehörte, der sich die Bekämpfung des Irrtums zur besonderen Aufgabe gemacht hat.

2. Franziskanisches Philosophieren

In der Darstellung des franziskanischen Philosophierens folgen wir P. *Augustinus Gemelli* O. F. M., Rektor der katholischen Universität in Mailand [2]. Nach Gemelli ist das franziskanische Ordensideal gekenn-

[1] « Convenienter ergo ... duplex sapientis officium ... demonstratur ; scilicet : veritatem divinam, quae antonomastice est veritas, meditari, et meditatam eloqui ... et errorem contra veritatem impugnare. »

[2] Il Francescanesimo, Milano 1933 [2].

zeichnet durch den doppelten Primat der Liebe über das Wissen und des Willens über den Verstand. Denn in der Lehre von diesem doppelten Primat kommen alle franziskanischen Strömungen überein [1]. Und das ist darin begründet, daß der hl. Franziskus gleich den Aposteln ungelehrt und einfach bleiben und andere nicht durch gelehrte Worte zu Christus bekehren wollte, sondern durch das gute Beispiel des eigenen Lebens. Aus diesem Grunde achtete er die Liebe höher als das Wissen. Die Liebe aber hat ihren Sitz im Willen; das Wissen dagegen ist im Verstande. So scheint das franziskanische Ordensideal beim ersten Anblick zu der Begründung einer spezifisch franziskanischen Philosophie wenig geeignet zu sein. Und wenn der hl. Franziskus die Geschichte seines Ordens allein hätte bestimmen können, dann wäre es gewiß auch niemals dazu gekommen [2]. Wenn sich trotzdem auch in der Philosophie eine spezifisch franziskanische Richtung gebildet hat, so konnte es nur eine sein mit der Neigung, die Liebe dem Wissen und den Willen dem Verstande überzuordnen [3]. Und weil die aristotelisch-thomistische Philosophie dieser Tendenz weniger entgegenkam als die platonisch-augustinische, deshalb war es ganz natürlich, daß die unter Einfluß des franziskanischen Ordensideals entstehende neue Richtung sich dem Platonismus des hl. Augustinus mehr näherte, als dem Aristotelismus des hl. Albertus Magnus und des hl. Thomas von Aquino [4]. Wie den mehr intellektuell eingestellten Dominikanern der Aristotelismus, so entsprach den Söhnen des hl. Franziskus zufolge ihres Ordensideals der augustinische Platonismus am meisten [5].

[1] A. a. O. 55: « Nel binomio 'amore-volontà' tutte le correnti francescane concordano. »

[2] Vgl. *Leonh. Lemmens*, Der hl. Bonaventura. Kempten und München 1909, 52.

[3] *Gemelli*, a. a. O. 55: « Questo binomio dice subito l'indirizzo filosofico predominante nel Francescanesimo. »

[4] A. a. O. 55: « Considerate le due interpretazioni del reale che dall' antichità procedono parallele nella storia del pensiero, la platonica e la aristotelica, i Francescani appartengono naturalmente alla corrente platonica, non genuina, ossia pagana, ma quale era pervenuta al Medioevo mediante l'elaborazione dei Padri. Il Francescanesimo s'innestò, come in tronco proprio, sul Platonismo agostiniano, perchè la sua intuizione dell'universo, il suo amore della bellezza, il suo voluntarismo, il suo anelito al divino postulavano le soluzioni della dottrina agostiniana. »

[5] A. a. O. 56: « L'altro grande ordine mendicante, il Domenicano, guidato anche esso da affinità intellettuali, s'innestò sul trascurato tronco aristotelico, e specialmente con il genio di S. Tommaso d'Aquino conquistò alla Chiesa quella parte della speculazione greca che ancora non era di dominio cattolico. Questo il Francescanesimo aveva incominciato a fare con Alessandro di Hales e con

Als Hauptvertreter der franziskanischen Philosophie führt Gemelli an : Alexander von Hales, Bonaventura, Skotus, Rogerus Bacon und Raymundus Lullus. Bei Alexander von Hales zeigt sich der Einfluß des franziskanischen Ordensideals besonders in seiner Lehre von der göttlichen Güte und Vorsehung [1]. Viel tiefer als er hat Bonaventura den Geist des hl. Franziskus in sich aufgenommen. Ihn nennt Gemelli geradezu das philosophische und theologische Gewissen seines geistlichen Vaters [2]. In der Philosophie des Doctor seraphicus zeigen den Einfluß des franziskanischen Ordensideals besonders die Lehren von der Allgegenwart und der Vorsehung Gottes, von der göttlichen Erleuchtung des menschlichen Intellektes, von der Führung des Menschen zu Gott durch die Geschöpfe, vom Schönen und von der Kunst [3]. Gemelli will sogar die Schreibweise des hl. Bonaventura aus seinem Ordensideal erklären [4].

Während Bonaventura von Verlangen und Liebe spricht, spricht Skotus von Wille und Praxis [5]. Skotus nimmt Bonaventuras Illumina-

S. Bonaventura, e continuò con Bacone, ma solo in parte e non sistematicamente, perchè l'Aristotelismo era troppo diversa dalla sua *forma mentis.* »

[1] A. a. O. 56 f. : « Alessandro di Hales scopre per primo il contenuto filosofico del francescanesimo, che egli allaccia alla corrente agostiniana ; nella sua teodicea sviluppa l'idea della Bontà provvidenziale che presiede a tutto il creato, il culto della Trinità che imprime le sue vestigia su tutte le cose, il senso religioso della bellezza che conduce a Dio. Alessandro di Hales preannuncia quale schiera di pensatori si possa onorare di S. Francesco. »

[2] A. a. O. 57 : « S. Bonaventura penetra assai di più il pensiero del Fondatore ; egli è come la coscienza filosofica e teologica del Padre suo. » — Felicissimo *Tinnivella* O. F. M. schreibt im Vorwort zu seiner Dissertation « De impossibili sapientiae adeptione in philosophia pagana iuxta 'Collationes in Hexaemeron' S. Bonaventurae » (Romae 1936) III : « Vero propior expressa opinio Seraphici doctrinam nil exprimere velle praeter interpretationem scientificam mundi conspectionis (Weltanschauung) S. Francisci. Hymnus creaturarum Assisinatis canitur a Bonaventura ; quae in pauperum Patriarcha effusiones erant cordis amore flagrantis, in Franciscano Doctore gaudium et amorem manifestant ex perfecta et synthetica cognitione ordinis universalis conceptum, in quibus est naturalis beatitudo formalis hominis. »

[3] A. a. O. 57 f.

[4] A. a. O. 58 : « La cortesia di S. Francesco, soprannaturale di spirito, cavalleresca di modi, diventa in S. Bonaventura squisitezza di analisi psicologica, penetrazione dei più delicati stati di coscienza. Lo stesso antiintellettualismo di S. Francesco trova un immediato riflesso nella mentalità di S. Bonaventura, che non riesce a compilare una *Summa theologica*, nè a dare un ordine sistematico ai suoi scritti, che sacrifica lo studio al governo dell'Ordine, l'insegnamento all'azione, la speculazione alla contemplazione. »

[5] A. a. O. 58 : « S. Bonaventura parla di desiderio e d'amore ; il B. Duns Scoto di volontà e di prassi. »

tionslehre nicht an, aber er teilt mit ihm die Ansicht, daß der Intellekt durch die Liebe zur höchsten Wahrheit geführt werde. Nach Skotus wäre der Mensch ohne Wille vom Tiere nur dem Grade nach verschieden [1]. Skotus ist auch der erste, der die franziskanische Philosophie in ein System gebracht hat [2].

Der vierte Begründer der franziskanischen Philosophie, *Rogerus Bacon*, hält das Wissen direkt für eine nach außen gerichtete Tätigkeit [3]. Gemelli charakterisiert ihn als einen Mann mit der Seele eines Leonardo und der Religiosität eines Franziskaners [4].

Raymundus Lullus endlich offenbart in seiner « Ars magna » den gleichen praktischen Geist wie Rogerus Bacon. Auch er ordnet das Wissen ganz auf die Tätigkeit nach außen hin [5].

Es ist nicht unsere Aufgabe, die Richtigkeit aller Einzelheiten in der Ansicht Gemellis nachzuprüfen. Für unsere These genügt es vollauf, aus dem Gesagten klar zu ersehen, daß zwischen franziskanischem Ordensideal und franziskanischem Philosophieren wirklich ein innerer Zusammenhang besteht.

3. Jesuitisches Philosophieren

Bernhard Jansen S. J. beginnt seinen Aufsatz über « Die Pflege der Philosophie im Jesuitenorden während des 17./18. Jahrhunderts » [6] mit einem eigenen Kapitel über « Die Eigenart des Philosophierens im Jesuitenorden » und bemerkt darin, um das Verhältnis der Gesellschaft Jesu und ihrer einzelnen Mitglieder zur Philosophie im 17. und 18. Jahrhundert verstehen und würdigen zu können, müsse « zunächst das sich

[1] A. a. O. 59 : « Determinato dal solo intelletto, lo Scoto pensa che l'uomo sarebbe un buon animale : 'Sic homo esset unum bonum brutum', mentre egli, con il primato della volontà, tende ad assicurargli una individualità originale, inconfondibile. »

[2] A. a. O. 61 : « La riabilitazione delle creature nell'amore, sbocciata ad Assisi con il Canto di Frate Sole, scandita e gerarchizzata alla Verna con l'*Itinerarium* di S. Bonaventura, riceve la sua sistemazione filosofica da questo Scozzese che, sul filo più sottile della logica, conchiude : La volontà è amore, la prassi è amore, la sapienza è amore, la grazia è amore, la visione beatifica è amore. Il pensiero stesso, in quanto commandato dalla volontà, è amore. Dunque la realtà è amore. »

[3] A. a. O. 62 : « Il sapere per lui è azione ; ha bisogno dei fatti. »

[4] A. a. O. 63 : « ha l'anima di un Leonardo con la religiosità di un francescano. »

[5] A. a. O. 65.

[6] Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft (1938), 172-215 ; 435-456.

stets gleichbleibende Wesen des Ordens, sein ihm vom heiligen Stifter gegebener und von der Kirche oft bestätigter Geist ins Auge gefaßt werden : nicht nur Streben nach persönlicher christlicher Vollkommenheit, sondern ebensosehr apostolisches Bemühen, auf möglichst breiter Grundlage, mit möglichst weit und tiefgreifendem Universalismus von natürlichen und übernatürlichen Mitteln zum Besten der Kirche, für die religiös-sittliche Bildung der Mitmenschen zur Ehre Gottes zu arbeiten. »[1] Damit ist schon von zuständiger Stelle aus zugegeben, daß unsere These vom bestimmenden Einfluß des Ordensideals auf das Philosophieren eines Ordensmannes sich auch im Jesuitenorden bewahrheitet. Jansen erblickt das Eigentümliche des jesuitischen Philosophierens in folgenden drei Merkmalen : 1. in einer weniger strengen Systematik[2] ; 2. in einer größeren Aufgeschlossenheit für neue Fragen, und 3. in der Bevorzugung der induktiven Methode[3].

[1] A. a. O. 172.

[2] A. a. O. 174 : « Wenn man, wie Grabmann es mit seinem Suarez-Artikel tut, von einem gesunden, kritischen, logisch-metaphysisch geformten Eklektizismus reden kann und muß, insofern die einzelnen Wahrheiten als sachlich begründet erwiesen werden, ohne daß es in erster Linie auf ein geschlossenes Systemganzes abgesehen ist, dann bezeichnet dieses Schlagwort noch am besten die Art des Philosophierens der Jesuiten. »

[3] A. a. O. 176 : « Thomismus und Suaresianismus streben beide das für Menschen nie ganz zu verwirklichende Ideal an, ein System, ein Ganzes, eine logisch gefügte Ordnung der Wahrheiten aufzubauen. Darin sind sie einig. Der Thomismus steigt vorwiegend vom Allgemeinen zum Besonderen, vom Abstrakten zum Konkreten herab ; er bedient sich vor allem der Deduktion, des Abstieges, der Synthese. Die Art des Philosophierens der Jesuiten geht umgekehrt vom Konkreten, Tatsächlichen, Erfahrbaren, zum Allgemeinen, zu den Prinzipien ; sie verfährt vorwiegend induktiv, analytisch. Infolgedessen weist notwendig der Thomismus eine einfachere, durchsichtigere Konstruktion auf : der Mangel ist, daß das Einzelne, Tatsächliche nicht zur genügenden Durchleuchtung kommt, einseitig unter abstrakten, allgemeinen Gesichtspunkten betrachtet wird, daß eine gewisse Starrheit nicht genügend dem Reichtum und der Vielgestaltigkeit der Wirklichkeit sich anzugleichen vermag. Der Jesuitenstil des Philosophierens kann eine so einfache, schnell übersehbare Konstruktionslinie nicht aufweisen, weil die tatsächliche Wirklichkeit unfaßbar reich, vielgestaltig, gegensätzlich ist und sich der vollen intellektuellen menschlichen Durchleuchtung entzieht, der fortschreitende polare Aufbau eine Spannung von Konkretem und Abstraktem aufweist ; dagegen eignet ihm der große Vorzug weit gesättigter Wirklichkeitsnähe, kritisch gesichteten Individualreichtums, lebendigerer, beweglicherer Aufgelockertheit und Schmiegsamkeit an neuauftauchende Fragen. Beide Systeme haben, da dem menschlichen Geistesauge, das nach dem berühmten, tiefsinnigen Wort des Aristoteles sich zur Wahrheit verhält wie der Nachtvogel zum Tageslicht, ihre ihnen eigenen Vorzüge und Mängel. Im Ganzen der Geschichte ergänzen sie sich überaus glücklich. »

4. Benediktinisches Philosophieren [1]

1. Der Weisheitsbegriff des hl. Benedikt

Der hl. Gregor der Große [2] sagt in seiner Lebensbeschreibung des hl. Benedikt, derselbe habe den Fuß, den er schon auf die Schwelle der Welt gesetzt hatte, wieder zurückgezogen, um nicht auch selbst, wenn er von ihrer Wissenschaft gekostet hätte, in den entsetzlichen Abgrund zu stürzen, mit Wissen unwissend und in Weisheit ungelehrt (« scienter nescius et sapienter indoctus »). Über Benedikts Regel aber urteilt er, sie sei ausgezeichnet durch weise Unterscheidung (« discretione praecipuam »), lichtvoll in ihrer Darstellung und das getreue Abbild ihres Verfassers. « Denn der heilige Mann konnte nichts anders lehren, als er lebte. » [3]

Damit schreibt Papst Gregor der Große dem hl. Benedikt eine Eigenschaft zu, die vielleicht kein anderer Ordensstifter so ausdrücklich wie er von allen fordert, die irgend ein Amt von besonderer Wichtigkeit verwalten sollen [4]. So bestimmt er im Kapitel LXIV seiner Regel über die Abtswahl : « Bei der Bestellung sollen Würdigkeit des Lebenswandels und Lehrweisheit (« sapientiae doctrina ») maßgebend sein, auch wenn er (der Gewählte) seinem Rang nach der letzte in der Gemeinde wäre. » Im Kapitel XXI trifft er die gleiche Bestimmung mit denselben Worten für die Dekane. Das Kapitel XXXI, das vom Cellerar oder Ökonom des Klosters handelt, beginnt gleich mit der Anweisung : « Zum Cellerar soll einer aus der Klostergemeinde bestimmt werden, der weise ist. » Nach Kapitel LXVI soll selbst der Pfortendienst nur einem « senex sapiens » anvertraut werden. Und damit kein Zweifel darüber bleibt, daß er auch an die Verwalter der übrigen Ämter im

[1] Wenn wir im Folgenden das benediktinische Ordensideal ausführlicher darstellen, so geschieht das nicht nur, weil es das unsere ist, sondern einmal, weil gerade sein Einfluß auf das Philosophieren schwer erkennbar ist, und sodann, um an einem konkreten Beispiel zu zeigen, wie man bei der Ableitung des einem Orden eigentümlichen Philosophierens die ganze geistige Einstellung berücksichtigen muß.

[2] Papst *Gregor der Große* hat das ganze zweite Buch seiner Dialoge dem hl. Benedikt gewidmet. Wir benützen die Übersetzung von *Jos. Funk* (Bibliothek der Kirchenväter, München 1933).

[3] Kap. 36.

[4] Als Regeltext legen wir zugrunde die Ausgabe von *Cuthbert Butler*, Sancti Benedicti Regula Monasteriorum, Freiburg 1935 [3]. — Die Kapitel werden durch lateinische und die Zeilen durch arabische Zahlen angegeben. Für die Übersetzung benützen wir die Regelausgabe von *Pius Bihlmeyer*, Beuron 1934.

Kloster die gleiche Forderung stellt, sagt er im Kapitel LIII « von der Aufnahme der Gäste » ganz allgemein : « Das Haus Gottes werde überhaupt von Weisen und weise verwaltet. » Nach Kapitel III aber fallen eigentlich alle unter diese Forderung ; denn, wie es dort heißt, soll ja der Abt, sooft eine wichtige Angelegenheit im Kloster zu entscheiden ist, die ganze Gemeinde zusammenrufen und dann jeder die Möglichkeit haben, seine Meinung offen auszusprechen.

Man wird hier unwillkürlich an Platon erinnert, der lehrte, daß die Philosophen die berufenen Führer des Staates seien. Und man wird auch schwer eine andere Gemeinschaft finden, in der das platonische Ideal einer Vereinigung von Lehrgewalt und Regierungsgewalt in derselben Person vollkommener verwirklicht ist als in den Klöstern des hl. Benedikt. (Vgl. XXI 5 ; XXXI 7 ; LXV 36 ff.)

Allein das Wort « Weisheit » ist mehrdeutig. Während man z. B. im gewöhnlichen Leben die Weisheit gleichsetzt mit Klugheit, werden diese beiden Tugenden in der Philosophie so voneinander unterschieden, daß man die erste zu den reinen Verstandestüchtigkeiten rechnet, und die zweite zu den sittlichen Tugenden. Ebenso ist die philosophische Weisheit eine wesentlich andere als die theologische, und sowohl diese als jene wieder ganz verschieden von jener Weisheit, die man Gabe des Heiligen Geistes nennt. Daher wäre es übereilt, wegen einer gewissen Ähnlichkeit zwischen Platons Idealstaat und Benedikts Klostereinrichtung gleich von einem Platonismus des letzteren sprechen zu wollen.

Was Benedikt unter Weisheit verstanden hat, erkennen wir aus den Anforderungen, die er an alle stellt, denen ein Amt anvertraut ist. So fordert er vom Abte drei Dinge : 1. Daß er bewandert sei im göttlichen Gesetze, damit er über einen reichen Schatz von Wissen verfüge, um Neues und Altes daraus zu schöpfen (LXIV 24). Denn er hat die Aufgabe, seine Söhne die « mandata Domini », die Gebote des Herrn zu lehren (II 33), und nichts anderes (II 8). 2. Muß sein eigenes Leben in Einklang stehen mit seiner Lehre, um so durch sein persönliches Beispiel und Vorbild auch die Hartherzigen und Einfältigen für Christus zu gewinnen (II 30). Und 3. muß er es verstehen, in der Seelenleitung sich der Eigenart vieler anzupassen (II 93). Die gleiche Aufgabe, die der Abt der ganzen Klostergemeinde gegenüber hat, haben die Dekane in bezug auf ihre Dekanien, nur mit dem Unterschiede, daß sie dem Abte untergeordnet sind. Daher kommen bei ihnen zu den mandata Domini noch die praecepta abbatis hinzu (XXI 5). Vom Cellerar und Pförtner fordert Benedikt vor allem, daß sie reif sind an

Charakter (XXXI 2; LXVI 3). Sache des Cellerars ist es zwar nicht, Seelen zu leiten, aber auch ihn erinnert Benedikt an die Rechenschaft, die er einmal für alle seine Mitbrüder wird ablegen müssen (XXXI 17), und an die mannigfache Gelegenheit, durch ein gutes Wort zum geistigen Aufbau und Wohle des Klosters etwas beizutragen (XXXI 27). Die sittliche Seelenreife des Pförtners aber zeigt sich darin, daß er «Bescheid zu geben und entgegenzunehmen» versteht (LXVI 2). Der Novizenmeister endlich, der ein besonders wichtiges Amt im Kloster bekleidet, muß 1. die Geister prüfen, ob sie aus Gott sind, d. h. ob sie im Kloster wirklich nichts anderes als Gott suchen. Das erkennt er aus ihrem «Eifer für den Gottesdienst, für den Gehorsam und für Verdemütigungen»; 2. muß er die Gabe besitzen, Seelen zu gewinnen, und 3. hat er die Aufgabe, die Neuaufgenommenen nicht nur mit der Regel bekannt zu machen, sondern auch mit dem «Rauhen und Harten, wodurch man zu Gott gelangt» (LVIII).

Daraus ersehen wir, daß die Weisheit im Sinne Benedikts wesentlich verschieden ist sowohl von der philosophischen als auch von der theologischen Weisheit. Die philosophische besteht in der Erkenntnis aller Dinge aus ihrer ersten Seinsursache und ihren letzten Erkenntnisgründen, und die theologische hat ebenfalls eine reine Erkenntnis zum Gegenstande, nur geht sie nicht von unmittelbar einsichtigen, sondern von übernatürlichen, von Gott geoffenbarten Wahrheiten aus. Die Weisheit aber, von der Benedikt redet, ist keine reine Wahrheitserkenntnis, sondern sie umfaßt wesentlich folgende drei Dinge: 1. die Erkenntnis des göttlichen Gesetzes, 2. die aus der treuen Beobachtung dieses Gesetzes gewonnene sittliche Seelenreife, und 3. die auf diesen beiden Vorzügen beruhende Fähigkeit, anderen Berater, Führer und Helfer zu sein.

Danach scheint es, als habe die Weisheit im Sinne Benedikts mit der Philosophie weiter nichts zu tun, als daß man auch über sie philosophieren kann. Aber wie wir in unserem Aufsatze über den Einzelmenschen und seine Philosophie zeigten [1], ist für die Philosophie eines Menschen alles von Bedeutung, was immer einen Einfluß ausübt auf die Gestaltung seines Charakters. Denn man muß wohl unterscheiden zwischen dem Endzweck der Philosophie und dem Endzweck des Philosophen. Nur die Philosophie hat die philosophische Weisheit zum Endzweck, Endzweck des Philosophen ist seine einzig in Gott zu findende

[1] Divus Thomas (1944), 385-412.

Glückseligkeit. Dadurch wird auch die philosophische Weisheit nur zu einem Mittel, den eigentlichen Endzweck des Menschen zu erreichen. Nun wendet aber kein Mensch bloß ein Mittel an, um glücklich zu werden, sondern viele. Der Philosoph unterscheidet sich in bezug auf die Mittel, glücklich zu werden, von dem Nichtphilosophen dadurch, daß er der Philosophie den Vorzug gibt. Aber welchen Gebrauch er von seiner Philosophie macht, das hängt davon ab, was der Philosoph sonst noch besonders anstrebt, um sein Endziel zu erreichen. Denn der Gegenstand der Philosophie ist so weit und inhaltsreich, daß kein Sterblicher ihn je ganz erschöpfen kann. Deshalb trifft jeder Philosoph bei der Erforschung der Wahrheit notwendig eine Auswahl. So behandelt der eine lieber erkenntnistheoretische, der andere dagegen mit Vorzug ethische Fragen. Und selbst wenn zwei Philosophen das gleiche Problem zu lösen versuchen, tun sie es zuweilen aus sehr verschiedenen Beweggründen. Auch hier gilt der Satz des Aristoteles, daß jeder sein Ziel so anschaut, wie er selbst beschaffen ist. Wie einer aber ist, erkennt man aus seinem ganzen Lebensideal. So wollte der hl. Thomas auch in seinem Philosophieren das dominikanische Ordensideal verwirklichen. Das gab seiner Philosophie einen apologetischen Einschlag. Wäre er in Montecassino geblieben und ein Sohn des hl. Benedikt geworden, dann hätte er gewiß etwas anders philosophiert. Daraus erhellt, daß wir, um die Eigenart eines benediktinischen Philosophierens zu erkennen, das ganze benediktinische Ordensideal berücksichtigen müssen. Dazu gehört vor allem, daß wir uns klar machen, was Benedikt unter einem Zönobiten verstanden hat.

2. *Wesensbestimmung eines Zönobiten*

Als Benedikt seine Regel schrieb, gab es noch keine so große Mannigfaltigkeit von Orden und religiösen Gesellschaften wie heute. Daher beginnt er das erste Kapitel seiner Regel mit der uns Menschen des zwanzigsten Jahrhunderts überraschenden Bemerkung: « Es gibt bekanntlich vier Arten von Mönchen. » Und weil er gleich auch von diesen vier Arten zwei ausschaltet, nämlich die Sarabaiten und die Gyrovagen, da es « besser sei, von ihrer traurigen Lebensweise zu schweigen als zu reden » (I 33), bleiben für ihn eigentlich nur zwei Arten von wahren Mönchen übrig: die Anachoreten und die Zönobiten. Welche dieser beiden Arten die vollkommenere sei, sagt er nicht. Er nennt zwar die Zönobiten das starke Geschlecht (« fortissimum genus »), aber damit will er keineswegs sagen, daß jeder Zönobit sich durch besondere Stärke

auszeichne. Im Kapitel LXIV unterscheidet er ausdrücklich zwischen Starken und Schwachen. Nach Kassian hat sowohl die anachoretische oder eremitische als die zönobitische Lebensform ihre Vorzüge, und gehört daher zur wahren und vollkommenen Heiligkeit, daß einer, wenn die Verhältnisse es so fordern, jederzeit von der einen zu der anderen Lebensweise übergehen kann [1]. Als Beispiel führt er an die Äbte Moyses, Paphnutius und die beiden Macarius. Nach der Schilderung des hl. Gregor gehörte auch Benedikt zu diesen seltenen Erscheinungen. Darum nennt er ihn einen Mann, der vom Geiste aller Gerechten erfüllt war, und schaut er zu ihm mit der gleichen Verehrung auf, wenn er von seinem Leben in der Grotte zu Subiaco erzählt, wie wenn er seine Wundertaten in Montecassino berichtet. Die einzige Unterscheidung, die Benedikt selbst zwischen eremitischer und zönobitischer Lebensweise macht, ist eine rein äußerliche. Denn nach ihm führen beide den gleichen Kampf und sind nur ihre Mittel andere : der Eremit führt ihn allein, der Zönobit dagegen mit Hilfe aller derer, die mit ihm zusammen unter Leitung eines Abtes eine geistliche Gemeinschaft bilden. Eremit und Zönobit verhalten sich daher nach Benedikt nicht zueinander wie zwei wesentlich verschiedene Arten einer gemeinsamen Gattung, sondern wie zwei Typen oder verschiedene Ausprägungen derselben Art. Beide wollen Mönche sein, und sind es auch, aber der eine für sich allein, der andere in Verbindung mit Gleichgesinnten.

Kassian läßt in seiner ersten Collatio den Abt *Moyses* in der Antwort auf die Frage nach dem Vorhaben und dem Ziele des Mönches (De monachi intentione et fine) unterscheiden zwischen τέλος und σκοπός. Τέλος oder finis des Mönches ist das « regnum Dei », das Reich Gottes, oder die « vita aeterna », das ewige Leben. Σκοπός oder destinatio oder Bestimmung des Mönches aber ist die « puritas cordis », die Reinheit des Herzens. Und er beleuchtet diese Unterscheidung durch zwei Beispiele. Das erste ist genommen vom Landmann, der sich den Unterhalt des Lebens und die Vermehrung seines Vermögens zum Ziele gesetzt hat, die Reinigung des Feldes von allem Gestrüpp und Unkraut aber zu seinem σκοπός. Ebenso will der Kaufmann letzten Endes seinen Reichtum vergrößern ; da er aber dieses Ziel nicht anders erreichen kann, als dadurch, daß er seine Waren den Gefahren des Meeres aussetzt, deshalb liegt hierin seine destinatio oder Bestimmung. Wie aus diesen

[1] Collatio XIX 9 : « Is etenim vere et non ex parte perfectus est, qui et in eremo squalorem solitudinis, et in coenobio infirmitates fratrum aequali magnanimitate sustentat. »

beiden Beispielen hervorgeht, versteht also Abt *Moyses* unter der Bestimmung nicht einfach alle Mittel, die zur Erreichung eines Zieles angewandt werden, sondern nur das allernotwendigste, dem daher alle anderen ebenfalls untergeordnet werden müssen. Und darum muß alles, was der Mönch tut oder läßt, auch der Reinheit seines Herzens dienen [1].

Benedikt macht diese Unterscheidung zwischen τέλος und σκοπός des Mönches nicht so ausdrücklich wie Kassian, aber sie liegt seiner ganzen Regel zugrunde und macht diese erst recht verständlich. Auch er bezeichnet ganz klar Gott oder das Himmelreich als das *Ziel*, das alle in erster Linie anstreben müssen, die Reinigung des Herzens von allen Fehlern aber als die Grundbedingung des Heiles (II 104-108).

Daraus erklärt sich, warum Benedikt die conversio morum, die Bekehrung der Sitten zum Grundgesetz des monastischen Lebens macht [2]. Außer ihr geloben seine Mönche noch Beständigkeit und Gehorsam (LVIII 40), aber von diesen drei Gelübden hält Benedikt die Beständigkeit für die notwendige Voraussetzung (IV 9 ; LXVI 16) und den Gehorsam für das wirksamste Mittel (Prol. 9 ; V 21) zur vollen Erfüllung des Gelübdes der Bekehrung der Sitten. Die Bekehrung der Sitten ist den Eremiten und den Zönobiten gemeinsam. Beide unterscheiden sich vom gewöhnlichen Christen dadurch, daß sie zur Erlangung dieser auch von ihm geforderten Reinheit des Herzens außergewöhnliche Mittel anwenden. Daher ist zwar der vollkommene Mönch auch ein vollkommener Christ, aber nicht umgekehrt jeder vollkommene Christ notwendig ein Mönch. Durch das Gelübde des Gehorsams unterscheidet sich der Zönobit vom Eremiten, und durch das Gelübde der Beständigkeit, durch das einer sich für immer an eine bestimmte klösterliche Familie bindet, der Benediktiner von den Zönobiten, die es auch schon vor Benedikt gegeben hat.

[1] Collatio I 5 : « Quicquid ergo nos ad hunc scopon, id est puritatem cordis potest dirigere, tota virtute sectandum est ; quicquid autem ab hac retrahit, ut perniciosum ac noxium devitandum. Pro hac enim parentes, patria, dignitates, divitiae, deliciae mundi huius et voluptas universa contemnuntur, ut scilicet puritas cordis perpetua retentetur. » Vgl. ebd. Kap. 7.

[2] Über die Bekehrung der Sitten als erste Pflicht des Zönobiten siehe *M. Rothenhäusler*, Zur Aufnahmeordnung der Regula S. Benedicti, in Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens, hrg. von *Ildefons Herwegen*, Heft 3, Münster i. W. 1912. — *Herwegen* sagt von der Bekehrung der Sitten (Das Paktum des hl. Fruktuosus von Braga, in Kirchenrechtliche Abhandlungen, hrg. von *Ulrich Stutz*, Heft 40, 31 (Stuttgart 1907) : « Die eigentliche Lebensaufgabe des Mönches ist die conversio morum, die Umbildung der auf das Irdische gerichteten Tendenzen in ein übernatürliches, auf den Glauben gegründetes Tugendstreben. »

Schon Kassian warnt davor, die destinatio monachi oder die puritas cordis nur für etwas rein Negatives zu halten [1]. Um seine Mönche vor diesem großen Irrtum zu bewahren, verbindet Benedikt mit der Mahnung, das Böse zu meiden, sofort die andere, das Gute zu tun (Prol. 43). Nach ihm beginnt die conversio morum mit der Furcht Gottes (VII 31), und endet sie mit der vollkommenen Liebe Gottes (VII 202 ff.). Der rechte Weg aber von der Furcht zur Liebe liegt in der gewissenhaften Beobachtung der mandata Domini, der Gebote des Herrn, von denen ja schon gleich die beiden ersten die Liebe zum Gegenstande haben (IV 1-3).

3. Die von Benedikt geschaffene zönobitische Lebensordnung

So wesentlich verschieden die Weisheit im Sinne Benedikts ist von der philosophischen und der theologischen, in einem Merkmale kommt sie doch mit ihnen und überhaupt mit jeder Form wahrer Weisheit überein : nämlich darin, daß sie den Menschen befähigt, ihren Gegenstand zu ordnen. Sapientis est ordinare, sagt Thomas [2] mit Aristoteles. Gegenstand der Weisheit aber, die Benedikt seinen Mönchen wünscht, ist das Leben in einem Zönobium. Das sagt uns Benedikt ganz klar, indem er das erste Kapitel seiner Regel schließt : « Gehen wir also daran, mit Gottes Hilfe der starken Art der Zönobiten eine feste Ordnung zu geben. »

Diese Ordnung umfaßt vier Dinge : Tugendstreben, Gebetsleben, Arbeit und Verkehr der Mönche untereinander und mit Weltleuten. Wir greifen aus ihr nur das heraus, was für unsere Frage von Bedeutung ist. Wie Benedikt die *Tugenden* geübt haben will, zeigt am besten sein siebenmal gebrauchter Vergleich des klösterlichen Lebens mit einem Kriegsdienste, der vor allem einen schnellen und unverzüglichen Gehorsam fordert. Unter allen Tugenden gibt er der *Liebe* den Vorzug. Notwendige Vorbedingung, die vollkommene Liebe zu erlangen, ist jedoch die *Demut* (VII). Gradmesser der Demut ist der *Gehorsam* (V). Der Gehorsam bestimmt zugleich den Wert aller übrigen sittlichen Tugenden, so daß selbst die größten Bußübungen ohne den Segen des Gehorsams eitel sind (XLIX). Die volle innere und äußere *Wahrhaftigkeit* ist die

[1] Collatio I 6 : « Unde liquido comprobatur perfectionem non statim nuditate, nec privatione omnium facultatum seu dignitatum abiectione contingi, nisi fuerit charitas illa, cuius Apostolus membra describit (in veritate possessa), quae in sola cordis puritate consistit. »

[2] C. G. I 1.

Form, in der er will, daß alle Tugenden geübt werden (Prol. 64 ff. und öfters). Als eigentliche *Werkstätte* endlich, in der der Mönch diese Tugenden üben soll, bezeichnet Benedikt die « claustra monasterii », die Abgeschlossenheit des Klosters, und die « stabilitas in congregatione », die Beständigkeit im klösterlichen Verbande (IV 99).

Im *Gebetsleben* unterscheidet Benedikt zwischen gemeinsamem Chorgebet und Privatgebet. Den Primat des ersten hat er selbst auf die kurze Formel gebracht : « Nihil operi Dei praeponatur, » nichts werde dem Gottesdienste vorgezogen (XLIII 5). Man hat darin schon einen finis secundarius oder zweitrangigen Zweck seines Ordens sehen wollen und deshalb den Satz aufgestellt : « Monachus propter chorum. » Allein das ist zu weit gegangen [1]. Benedikt kennt keinen finis secundarius des Mönches. Das gemeinsame Chorgebet ist für ihn nur die notwendige Forderung eines religiösen Familienlebens. Denn eine religiöse Familie ohne gemeinsames Familiengebet enthält einen inneren Widerspruch. Deshalb nennen sich die Orden ohne gemeinsames Chorgebet mit Recht nur Gesellschaften oder Genossenschaften.

Die heutige Unterscheidung zwischen objektiver und subjektiver Frömmigkeit war Benedikt noch gänzlich fremd. Will man damit einen Gradunterschied in der Frömmigkeit bezeichnen und sagen, beim pflichtmäßigen gemeinsamen Chorgebet sei der Beter innerlich weniger erfaßt und gesammelt als beim freien Privatgebet, und daraus die Notwendigkeit des letzteren ableiten, so würde Benedikt sie schlechthin ablehnen. Wie das gemeinsame Chorgebet, kann auch das Privatgebet gedankenlos und mechanisch verrichtet werden. Für das Chorgebet fordert Benedikt von seinen Mönchen ausdrücklich, daß sie mit ganzer Seele dabei seien, und daß ihr « Geist im Einklang sei mit ihrer Stimme » (XIX 12). Soll die Unterscheidung nur den Inhalt und die Form des Betens betreffen, die beim Chorgebet für alle die gleichen sind, beim Privatgebet dagegen verschieden, dann ist Benedikt gewiß ein Vertreter der Ansicht, daß die subjektive Frömmigkeit der objektiven durchaus unterzuordnen sei. Er geht da so weit, daß er seinen Mönchen nach Beendigung des gemein-

[1] Kardinal *Ild. Schuster* bemerkt in seinem Vortrag über die « Spiritualità benedettina » (in Le scuole cattoliche di spiritualità, Milano 1944, 34) : « Non è del tutto esatto l'affermare che i Benedettini sono istituiti per la liturgia e per il coro ; giacchè tale sublime missione è propria di tutta quanta la Gerarchia Cattolica, anzi della Chiesa stessa. È vero però, che nello spirito di S. Benedetto, questa liturgica adorazione *in spiritu et veritate* nel Cristo e nella Chiesa occupa il posto centrale : '*Nihil operi Dei praeponatur*'. » Vgl. *G. Morin*, L'Idéal monastique et la vie chrétienne des premiers jours. Paris 1921 [3], 97.

samen Chorgebetes nicht einmal erlaubt, noch länger im Oratorium zu bleiben, sondern will, daß alle ohne Ausnahme beim Zeichen des Oberen aufstehen und hinausgehen. Wenn einer dann, von der göttlichen Gnade angetrieben, noch für sich weiterbeten will, dann mag er wieder in das Oratorium zurückkehren (XX 9-12 ; LII 2-6). Durch diese scharfe Unterscheidung zwischen gemeinsamem Chorgebet und Privatgebet will Benedikt nicht im geringsten ein Werturteil aussprechen, sondern nur eine klare Ordnung schaffen, damit jeder Mönch ganz genau weiß, wozu er verpflichtet ist, und wozu nicht.

Die Arbeit. Dem aufmerksamen Leser der Regel muß es auffallen, daß Benedikt mit keiner Silbe von einer seelsorglichen Tätigkeit seiner Mönche nach außen spricht. Es finden sich sogar Stellen in ihr, die erkennen lassen, daß er seine Söhne möglichst im Kloster zurückhalten will. So vor allem im Kapitel LXVI, wo er sagt, es sei den Seelen der Mönche nicht zuträglich, draußen herumzugehen. Aber auf der anderen Seite wissen wir, daß Benedikt selbst Seelsorge ausgeübt hat. So berichtet Papst Gregor der Große von ihm, daß er das umliegende Volk durch unablässige Predigt (« continua praedicatione ») zum Glauben bekehrte [1] und auch seine Mönche zu seelsorglichen Arbeiten hinausgeschickt hat [2]. Ebenso beweisen seine genauen Bestimmungen über die Ausstattung der auf Reisen gehenden Mönche (LV 25) sowie über ihr Verhalten vor Antritt der Reise, außerhalb des Klosters und nach der Rückkehr (L ; LI ; LXVII), daß er weit entfernt war, seinen Mönchen jede äußere Tätigkeit untersagen zu wollen. Denn es ist doch kaum denkbar, daß Benedikt seine Mönche nur zur Erholung auf Reisen geschickt hat. Benedikt sagt in seiner Regel auch nichts davon, daß seine Klöster Schulen unterhalten oder Landwirtschaft betreiben oder die verschiedenen Künste pflegen sollen. Er will nur, daß seine Söhne niemals müßig seien. Denn « Müßigang ist der Seele Feind » (XLIII 1). Selbst am Sonntag soll dem, der keine Lust oder kein Geschick hat zu studieren, oder zu lesen, eine Arbeit angewiesen werden, die er verrichten kann.

In der Ordnung der Arbeit sind für Benedikt folgende drei Gesichtspunkte maßgebend : 1. die Notwendigkeit, 2. die Liebe und 3. die Fähigkeit.

Die Notwendigkeit. Auch im Kloster gibt es Arbeiten, die einfach notwendig sind. Und es kann leicht geschehen, daß alle zu solchen

[1] Dial. II 8. [2] Dial. II 19.

Arbeiten herangezogen werden müssen. Benedikt gebraucht das Beispiel von der Feldarbeit. « Bringt es die örtliche Lage oder die Armut mit sich », so schreibt er im Kapitel XLVIII, « daß die Brüder die Feldfrüchte selbst einernten müssen, so sollen sie darüber nicht unmutig werden. Dann sind sie ja in Wahrheit Mönche, wenn sie gleich unseren Vätern und den Aposteln von der Arbeit ihrer Hände leben. »

Aus diesem Ordnungsprinzip der Notwendigkeit erklärt sich die auffallende, bei keinem anderen Orden vorkommende Erscheinung, daß zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Gegenden ganz verschiedene Tätigkeiten in den Vordergrund traten, sodaß man schon gefragt hat, welche Beschäftigung denn verdiene, die den Benediktinern entsprechendste genannt zu werden : ob Landwirtschaft oder Unterricht, Kunst oder Wissenschaft, Liturgie oder Mission. Die Antwort auf diese Frage lautet : Benedikt hat bei Abfassung seiner Regel alle diese Tätigkeiten gleich wenig als Zweck im Auge gehabt, aber seine Mönche können sie alle ausüben, wenn örtliche und zeitliche Verhältnisse sie von ihnen fordern. Mag daher ihre Tätigkeit auch noch so oft und noch so sehr wechseln, das was Benedikt gewollt hat, wird dadurch nicht im geringsten berührt. In diesem Punkte teilt Benedikt die Weite der katholischen Kirche, die auch jede ehrbare Arbeit billigt, sich aber an keine bestimmte Art derselben bindet.

Die Liebe. An der Wahrung und Mehrung der brüderlichen Liebe ist Benedikt so viel gelegen, daß er auch aus diesem Beweggrund gewisse Arbeiten zu einer allgemeinen Verpflichtung macht. So den Wochendienst in der Küche (XXXV) und die Fußwaschung der Gäste (LIII 26). Aber die Liebe verlangt nicht weniger, daß man einander die Arbeit nicht erschwert, vielmehr möglichst erleichtert. Daher mahnt Benedikt selbst die Kranken, gegen die sie bedienenden Brüder nicht anspruchsvoll zu sein und zu bedenken, daß man ihnen Gott zu Liebe dient (XXXVI 6). Die Liebe soll die Arbeit im Kloster so regeln, daß alle ihren Anteil « aequo animo », mit innerer Seelenruhe verrichten können (XXXVI 37). Aus dieser Bestimmung ersehen wir, daß Benedikt noch weit entfernt war von der modernen, leider auch in die Klöster eingedrungenen Überschätzung der Arbeit.

Die Fähigkeit. Diese kann man in eine rein physische und eine moralische unterscheiden. Wir haben schon im vorausgehenden gesehen, daß Benedikt nur solchen Brüdern ein Amt anvertrauen will, die sich durch Weisheit auszeichnen. Unter Weisheit aber versteht er keine reine Verstandestüchtigkeit, auch keine rein sittliche Vollkommenheit,

sondern die Verbindung von beiden. Daher genügt ihm weder, daß einer sich auf eine Arbeit gut versteht, noch auch, daß einer den guten Willen hat, es recht zu machen. So wünscht er, daß bei den Mahlzeiten der Brüder nicht der Nächstbeste, der das Buch in die Hand bekommt, lese, sondern nur solche zu diesem Amte genommen werden, die durch ihr Vorlesen die Zuhörer erbauen (XXXVIII 28). Umgekehrt verlangt er auch, daß ein Bruder, der sich wegen eines ihm aufgetragenen Amtes oder einer Arbeit überhebt, sofort davon entfernt werde (XXI 11; LXV 42 ff.). Das soll selbst dann geschehen, wenn dem Kloster daraus ein wirtschaftlicher Schaden entsteht (LVII 5).

Wie großzügig und weitherzig Benedikt dann ist, wenn die beiden genannten Bedingungen erfüllt sind, wenn einer also nicht bloß eine gute Arbeitskraft, sondern auch ein guter Mönch ist, zeigt besonders das Kapitel LVII « De artificibus ». Die Wüstenväter hatten ihren Schülern zuweilen Arbeiten aufgetragen, die so nutzlos waren, daß sie dadurch die « Mönchsarbeit » bis zum heutigen Tage in Verruf gebracht haben. In der Regel des hl. Benedikt findet sich keine Spur mehr von der Auffassung des aszetischen Lebens, daß jedem gerade das befohlen werden soll, was ihn am meisten Selbstüberwindung kostet. Vielmehr vertritt Benedikt den Standpunkt, daß solche, die ein Handwerk verstehen, es auch im Kloster weiter betreiben können, nur sollen sie das im Gehorsam tun. Und er macht dieses Zugeständnis nicht etwa zu dem Zwecke, um dadurch dem Kloster einen größeren Gewinn zu sichern, sondern einzig, damit seine Mönche um so leichter vor dem Müßigang bewahrt werden. Damit sich das Laster des Geizes nicht einschleiche, will er sogar, daß man im Falle, daß von den Arbeiten etwas verkauft werde, alles wohlfeiler gebe, als Weltleute es tun können, « auf daß in allem Gott verherrlicht werde ».

Mit diesen zwei Anordnungen, daß bei der Arbeitsverteilung auch die physische Befähigung zu berücksichtigen sei und nicht direkt auf Verdienst gearbeitet werden müsse, schuf Benedikt die Voraussetzungen dafür, daß in der Folgezeit Kunst und Wissenschaft gerade in seinen Klöstern eine so liebevolle Pflege gefunden haben. Denn um etwas Großes zu leisten, ist vor allem eine entsprechende Begabung erfordert; aber das Talent allein genügt nicht, es muß ihm auch die Möglichkeit gewährt werden, sich zu entfalten. Durch die zwei genannten Anordnungen hat Benedikt seinen Mönchen diese Möglichkeit gegeben. Und welchen Gebrauch seine Söhne davon gemacht haben, erhellt am besten daraus, daß der Glaube aufkommen konnte, sein Orden sei gerade für

die Pflege von Kunst und Wissenschaft gegründet. Das ist nicht richtig; wohl aber hat in seinen Klöstern, dank der von ihm gegebenen weisen Bestimmungen über die Arbeit, schon mancher Großes geleistet, der es draußen in der Welt zu nichts gebracht hätte.

Verkehr mit der Welt. Benedikt will, daß seine Mönche dem Treiben der Welt fremd bleiben (IV 22), aber er geht nicht so weit, sie hermetisch von der Welt abschließen zu wollen. Auch der Zönobit kommt mit ihr immer wieder in Berührung. Sein Verkehr mit ihr geschieht zum Teil außerhalb und zum Teil innerhalb der Klostermauern. Wie Benedikts Bestimmungen über das Verhalten der fern vom Kloster arbeitenden und auf Reisen befindlichen Brüder zeigen, ist der Mönch auch außerhalb des Klosters nicht aus der klösterlichen Ordnung entlassen. Wenn einer sich nach diesen Bestimmungen richtet, bleibt er auch im größten Weltgetriebe ein ganzer Mönch.

Bei der Regelung des Verkehrs der Mönche mit den Weltleuten innerhalb der Klostermauern war für Benedikt maßgebend das Herrenwort: «Ich war Gast, und ihr habt mich aufgenommen» (LIII 3). In dieser Gleichsetzung Christi mit dem Gaste liegt ein Gebot, von dem selbst die zurückgezogensten Einsiedler der Wüste sich nicht auszunehmen wagten. Daher ist es nichts Besonderes, wenn Benedikt seinen Klöstern die Übung der Gastfreundschaft zur Pflicht gemacht hat. Das Besondere liegt nur in der Art, wie er das tat. Die für ihn zu lösende Schwierigkeit war, den Gastverkehr so zu regeln, daß einerseits alle Mönche an der Erfüllung des Gebotes teilnehmen können, aber anderseits trotz des ununterbrochenen Kommens und Gehens von Fremden die Disziplin des Hauses gewahrt bleibt. Um das zu erreichen, machte er eine Unterscheidung von grundlegender Bedeutung. Die Gäste begrüßen, mit ihnen reden und sich ihrer besonders annehmen ist Sache des Abtes und eigens dazu bestimmter Mönche; denn der Gast soll im Kloster nicht bloß leiblich erquickt werden, sondern auch an dem geistigen und religiösen Leben des Klosters Anteil erhalten. Dazu aber gehört eine besondere Weisheit. Alle übrigen sollen nur schweigend mithelfen, daß sich die Gäste im Kloster heimisch fühlen, sei es auch nur, daß sie ihnen durch ihr ganzes Benehmen ein gutes Beispiel geben oder durch ehrfurchtsvolles Verneigen des Hauptes eine Ehre erweisen.

Durch diese Unterscheidung hat Benedikt eine Form des seelsorglichen Wirkens geschaffen, die für seine Klöster typisch geworden ist. In den sogenannten apostolischen Orden ist es die Regel, daß die einzelnen ihr Kloster verlassen und in die Welt hinausgehen, um dort

Seelen für Gott zu gewinnen. Das Kloster bleibt für sie nur der Stützpunkt, von dem aus sie ihre Eroberungen für das Reich Gottes machen. Dem Wesen des Mönches entspricht es mehr, daß er in der Regel zu Hause bleibt und am gemeinsamen Chorgebet teilnimmt. Daher erstreckt sich seine Seelsorge in erster Linie auf diejenigen, die zu ihm ins Kloster kommen, um dort Hilfe und Trost zu finden. Denn wie schon Benedikt in seiner Regel bemerkt (LIII 36) und die 1400jährige Geschichte seines Ordens unwiderleglich beweist, fehlt es zu keiner Zeit an Menschen, die nicht erst aufgesucht werden müssen, sondern von selbst ein tiefes Bedürfnis nach geistiger Erneuerung in sich verspüren und diese gerade in einem Kloster mit feierlichem Gottesdienste am besten zu finden hoffen. Aus diesem Grunde haben die Söhne des hl. Benedikt ihre Missionstätigkeit von jeher damit begonnen, daß sie sich ein Kloster erbauten, das dann nicht nur ihnen zur Wohnstätte diente, sondern bald auch zum Wallfahrtsort aller wurde, die irgend ein Leid bedrückte. Wer aus der Kirchengeschichte weiß, welche Bedeutung manche Abteien für ganze Länder gehabt haben, wird gerne zugeben, daß man auch auf diese indirekte Weise weit über die engen Klostermauern hinaus wirken kann.

4. Das benediktinische Ordensideal

Man unterscheidet jetzt zwischen beschaulichen und tätigen *Orden*, und meint mit den ersten solche, die für keine Tätigkeit nach außen, wie Missionen oder Krankenpflege, gegründet sind, sondern nur für ein von der Welt abgeschiedenes Leben der Beschauung und Hingabe an Gott. Macht man die Tätigkeit nach außen zum Unterscheidungsmerkmal, dann gehört der Orden des hl. Benedikt offenbar mehr zu den beschaulichen als zu den tätigen Orden. Aber diese Unterscheidung ist erst im Mittelalter aufgekommen nach dem Entstehen der Bettelorden. Zur Zeit des hl. Benedikt unterschied man nicht zwischen beschaulichen und tätigen Orden — tätige Orden im heutigen Sinne gab es damals überhaupt nicht —, sondern zwischen einem beschaulichen und einem tätigen *Leben*. Unter der vita contemplativa verstand man nicht nur ein von der Welt zurückgezogenes Leben, sondern das Leben in der eigentlichen Beschauung. Mit der vita activa aber meinte man den Kampf gegen die Leidenschaften und die Übung aller sittlichen Tugenden zum Zwecke, dadurch die Reinheit des Herzens und die vollkommene Gottesliebe zu erlangen. Ob einer auch nach außen tätig war, z. B. predigte, war für diese Unterscheidung belanglos. So

erzählt Papst Gregor der Große in seinen Dialogen[1] von einem Abte *Equitius*, den Gott in einer Erscheinung von allen Versuchungen so befreite, « als ob er dem Leibe nach kein Geschlecht gehabt hätte », und der daraufhin in der höchsten Beschauung lebte, der aber doch in einer anderen Erscheinung von Gott den Auftrag erhielt, hinauszuziehen und zu predigen. Bei der Unterscheidung zwischen beschaulichem und tätigem Leben kommt es nur darauf an, ob jemand den Kampf gegen den Teufel und die Verderbnis des Fleisches schon so weit bestanden hat, daß er in den Höhen mystischer Beschauung leben kann, oder noch durch allerlei Versuchungen von außen und innen daran gehindert ist. Daher ist die vita contemplativa im Sinne der Zeitgenossen Benedikts weniger ein Dauerzustand als vielmehr ein Ideal, das in diesem Leben immer nur unvollkommen und für kurze Zeit erreicht wird. Nach Papst Gregor dem Großen[2] kann man auch ohne eine solche vita contemplativa in das Himmelreich eingehen, aber nicht ohne die vita activa.

Nehmen wir die Begriffe « beschaulich » und « tätig » in diesem älteren Sinne, dann hat Benedikt seinen Orden gewiß für eine vita activa gründen wollen. Das geht schon daraus hervor, daß er das klösterliche Leben nicht weniger als siebenmal mit einem Kriegsdienst vergleicht[3]. Dieses Bild paßt nicht für eine vita contemplativa. Wie ernst er diesen Kriegsdienst genommen haben will, beweisen seine vielen, schnell aufeinanderfolgenden und temperamentvollen Aufforderungen, es mit demselben nicht leicht zu nehmen. Schon im Prolog werden wir von ihm ermahnt, uns « endlich zu erheben », « vom Schlafe aufzustehen », « zu laufen solange wir noch das Licht des Glaubens haben », « unsere Lenden zu umgürten mit dem Glauben und der Übung guter Werke », « die Pfade Gottes zu wandeln, unter Führung des Evangeliums », « auf dem Pfade der guten Werke voranzueilen », « ohne Makel zu wandeln und Gerechtigkeit zu üben », kurz, « zu eilen und zu schaffen, wie es uns für die Ewigkeit frommt » (Prol. 22 ff.). Aber hinter allen

[1] I 4.

[2] Hom. in Ezech. Lib., II Hom. 3 (MPL 76, 967).

[3] *E. von Hippel*, Die Krieger Gottes. Die Regel Benedikts als Ausdruck frühchristlicher Gemeinschaftsbildung (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, 13. Jahr, Heft 1 ; Halle 1936). Diese Studie enthält manche wertvolle Anregungen, ist aber von einem teils protestantischen, teils theosophischen Standpunkte aus geschrieben. — *Hil. Emonds*, Geistlicher Kriegsdienst. Der Topos der militia spiritualis in der antiken Philosophie (Heilige Überlieferung). Eine Festgabe zum silbernen Abtsjubiläum des hochwürdigsten Herrn Abtes von Maria Laach, *Ildefons Herwegen*. Münster i. W. 1938, 21-50.

diesen Ermahnungen zu einer vita activa steht für Benedikt als Ideal immer die vita contemplativa, die ihm selbst in reichem Maße zuteil geworden war, und in der er, wie uns Papst Gregor der Große berichtet [1], die ganze Welt wie in einem einzigen Sonnenstrahl überschauen durfte. Die vita contemplativa ist die erhabene Höhe, zu der Benedikt seine Mönche hinaufführen möchte, das eigentliche τέλος des Mönches, während die vita activa nur seine Bestimmung auf Erden ist.

5. Das Philosophieren unter der Leitung des benediktinischen Ordensideals

Nachdem wir uns die Eigenart des benediktinischen Ordensideals klargemacht haben, ist es möglich, seinen Einfluß auf das Philosophieren dessen genauer zu bestimmen, der es in seinem ganzen Leben verwirklichen möchte. Wie wir sahen, kennt Benedikt kein anderes Ziel als das Reich Gottes oder das ewige Leben in der Anschauung Gottes. Weil dieses hohe Ziel so lange nicht erreichbar ist, als das Herz des Menschen noch an etwas Irdischem hängt, liegt in der puritas cordis, der Reinheit des Herzens der σκοπός oder die Bestimmung des Menschen auf Erden. Aus diesem Grunde hat Benedikt die conversio morum zum Hauptgelübde seiner Mönche gemacht. Schon das gibt dem Philosophieren des Mönches eine bestimmte Note. Wenn er philosophiert, so tut er das nicht um eines äußeren Zweckes willen, sondern um sich in seinem eigenen Sein zu vervollkommnen. Daher sucht er weniger nach Beweisen, durch die er andere widerlegen oder für seine Ansichten gewinnen kann, als vielmehr nach Wahrheiten, die besonders geeignet sind, ihn seiner Bestimmung und seinem Ziele näherzubringen. Unter den von Aristoteles [2] aufgezählten sechs Kennzeichen des wahren Weisen findet sich auch das, daß er die Weisheit um ihrer selbst liebe. Weisheit etwas weiter nehmend als der Stagirite, würde Benedikt das sofort unterschreiben. Und er hat sein Möglichstes getan, seine Mönche zum Streben nach der reinen Weisheit anzuhalten.

Während der Eremit seine conversio morum allein mit Gottes Beistand üben will, erstrebt sie der Zönobit in einem klösterlichen Verbande unter Leitung eines Abtes. Und indem er dem Gelübde der conversio morum die des Gehorsams und der Beständigkeit hinzufügt, verpflichtet

[1] Dial. II 35.

[2] In Met. I lect. 2 n. 43 (Cathala) faßt Thomas diese sechs Eigenschaften des Weisen in folgende Definition zusammen : « Ille sapiens dicatur, qui scit omnia etiam difficilia per certitudinem et causam, ipsum scire propter se quaerens, alios ordinans et persuadens. »

er sich gegen alle, die mit ihm zusammen das gleiche Ziel vor Augen haben. Nachdem er am Tage der Profeßablegung feierlich in die klösterliche Gemeinde aufgenommen worden ist, hat er kein Recht mehr, nur an sich selbst zu denken. Diese Bindung an einen bestimmten klösterlichen Verband beraubt ihn sowohl mancher wertvollen Anregungen, die ihm der Umgang mit Fachgenossen draußen in der Welt bringen könnte, als auch vieler Gelegenheiten, auf weitere Kreise einzuwirken. Aber gerade diese Einbuße, die sein Philosophieren dadurch an *Ausdehnung* erleidet, hilft es dem Mönch ermöglichen, sich in die ihn selbst besonders angehenden Fragen um so mehr zu *vertiefen*. Daher suchten die Weltleute von jeher die Mönche in ihren Klöstern auf, nicht um von ihnen über alles Mögliche Auskunft zu erhalten, oder um Antworten zu hören, die ihnen draußen in der Welt mindestens ebensogut gegeben werden konnten, sondern um in Fragen, die auch einen Mönch beschäftigen müssen, das Letzte zu erfahren, was sich dazu sagen läßt.

Was endlich die Form der Mitteilung betrifft, so unterscheidet der hl. Bernhard zwei Weisen, auf die einer dem anderen seine Ideen weitergeben kann [1]. Die eine vergleicht er mit dem Kanal, der das Wasser genau so ausfließen läßt, wie er es aufgenommen hat; die andere veranschaulicht er durch das Bild von der Schale, die von ihrem Inhalte nicht eher mitteilt, als bis sie selbst gefüllt ist. Und ganz im Geiste seines Ordensvaters Benedikt mahnt er, es nicht zu machen wie der Kanal, sondern wie die Schale. Denn so sehr auch Benedikt wünscht, daß von seinen Söhnen einer dem anderen mit seiner Weisheit zu Hilfe komme, so zuwider ist ihm jede Art von Ausgegossenheit (VII 182).

Die Weisheit ist nur eine; aber wie nicht alle Körper das Licht in gleicher Weise aufnehmen und widerstrahlen, so sind auch nicht alle Menschen für die Weisheit gleich empfänglich. Dadurch erhält diese die mannigfaltigsten Formen. Solange jedoch ihr Wesen gewahrt bleibt, läßt uns die Vielheit der Formen nur ihren ungeheueren Reichtum und ihre wunderbare Schönheit erkennen. Daher sollte uns die Vielheit ihrer Formen eine besondere Freude bereiten. Auch sie ist von Gott gewollt.

[1] In Cant. Sermo 18 (MPL 183, 860) : « Si sapis, concham te exhibebis et non canalem. Hic siquidem pene simul et recipit et refundit ; illa vero donec impleatur, exspectat, et hoc quod superabundat, sine damno communicat. »

Anwendung des Naturrechts auf individuellem Gebiete

Von G. M. MANSER O. P.

(Fortsetzung)

Artikel 8

Das Privateigentum

Zu den naturrechtlich begründeten Individualrechten gehört eminent das Privateigentum. Kollektivbesitz ist immer nur Teilbesitz. Der Privatbesitz schließt jeden Mitbesitzer aus. Er gibt dem Individuum in materiell-zeitlichen Gütern seine ragende Bedeutung, seine Königswürde; denn weil es individuell vernünftig-freie Menschen gibt, gibt es eine zeitliche Herrschergewalt, die auch der Staat zu respektieren hat, weil die Individualrechte naturrechtlich früher sind als die sozialen, da letztere von den ersteren abhangen; denn ohne Individuum gäbe es auch keinen Staat noch Familien.

Damit unterschätzen wir die soziale Bedeutung des Gemeinbesitzes gar nicht. Ausschließliches Privateigentum und ausschließliches Gemeineigentum sind für uns zwei Extreme. Die Synthese beider: Privatbesitz und Gemeinbesitz dürfte das Richtigste sein. Der alt-germanische Gedanke vom Gemeinbesitz, den wir in unsern schweizerischen Gemeinalpen, Gemeinkorporationen usw. noch haben, hat auch sein Gutes. Er fördert den Gemeinsinn, ist Schutzmauer gegen Pauperismus und Kapitalismus. Beides miteinander verbunden: mäßiger Privatbesitz und Gemeinbesitz dürfte das Ideal der glücklichsten Wirtschaft begründen. Das entspricht präzis der menschlichen Doppelnatur, die eine *persönlich-individuelle* und zugleich *soziale* ist [1].

Damit haben wir auch den tiefst naturrechtlichen Gedanken berührt, der Grundlage unserer weiteren Erörterungen sein wird, und der leider in der ganzen Lösung des Problems so stiefmütterlich in Betracht gezogen wurde.

Die Rechtfertigung des Privateigentums ist eine dornenreiche Frage,

[1] I 96, 4; II-II 109, 3 ad 1.

zumal in unserer Zeit, in welcher überschwänglicher Großkapitalismus erbarmungswürdiger Verarmung gegenübersteht. Wir machen hier den Versuch, folgende Punkte zu erörtern: die *Gegner* des Privateigentumsrechts, den *Begriff* desselben, seine *unantastbare Gültigkeit*, seine *äußeren Schranken* und endlich seine *Rechtfertigung*.

1. Die hauptsächlichsten Gegner des Privateigentumsrechts

Zu den Gegnern des Eigentumsrechts rechnen wir zwei Klassen: solche, die das Eigentum schlecht begründen und andere, welche seine Berechtigung offen, direkt oder indirekt leugnen. Jeder, der eine These schlecht begründet, ist eo ipso, wenigstens objektiv, ein Gegner der These.

Bei jenen, die das Eigentumsrecht schlecht begründen, haben wir vorzüglich vier Lösungsversuche:

I. Die *Persönlichkeitstheorie. H. Ahrens* [1], *J. Stahl* [2] und *Bluntschli* [3] betrachten das Eigentumsrecht einzig und allein als direkten Ausfluß der Persönlichkeit. Hier ist das Eigentum bloß eine notwendige Ergänzung der Persönlichkeit, gehört zu ihrer Entfaltung.

Indes vernachlässigt diese Auffassung die *soziale* Natur des Menschen und betont nur die individuelle. Die Person, ut sic, schließt sogar jede Beziehung zu andern aus.

II. Die *Vertragstheorie. Hugo Grotius* [4] und *Pufendorf* mit anderen führten die Berechtigung des Eigentums auf einen ursprünglichen Vertrag zurück, den die Menschen in frühesten Zeiten, ausdrücklich oder stillschweigend, abgeschlossen haben sollten: einen Teil von Grund und Boden zu verteilen, also privatim zu besitzen, den übrigen dem zu überlassen, der zuerst Besitz davon ergriffe.

Allein, erstens haben wir absolut kein historisches Zeugnis von einem solchen Urvertrag. Im Gegenteil gab es immer Privateigentum. Sodann, das Naturrecht nicht vorausgesetzt, woher hatten jene angeblichen ersten Kontrahenten das Recht, Verträge zu schließen und die Güter als «eigene» zu verteilen? Auch hier wird das Privateigentumsrecht schon vorausgesetzt!

[1] Naturrecht, II § 74 S. 134.

[2] Vgl. *Bernard Kälin* O. S. B., Ethik (Sarnen 1945) S. 182; *Cathrein*, Moralphil. II 1.

[3] Staatswörterbuch, « Eigentum ».

[4] De iure belli et pacis, II c. 2 § 2 n. 5.

III. Die sogenannte *Legaltheorie.* Sie wurde einstens schon von *Hobbes* [1], später von *A. Wagner* [2] und *Montesquieu* [3] vertreten. Eigentlich waren alle Rechtspositivisten mit den Idealisten, wie Fichte und Kant, welche den Staatszwang zur Quelle jeglichen peremptorischen Rechts machten [4], Anhänger dieser Theorie. Für alle diese kann nur der Staat, der ja Quelle jedes Rechts ist, auch Quelle des Eigentumsrechts sein. Das ist logisch! Allein in Wahrheit sind die Individuen, ohne die es keinen Staat gibt, früher als der Staat und folglich auch die Individualrechte. Und woher hat der Staat seine Rechte, wenn es keine Sozialmenschennatur gibt? Die Legaltheorie setzt sowohl die individuelle als auch die Sozialnatur voraus.

IV. Die sogenannte *Arbeitstheorie,* die *John Locke* [5] schon verfochten hat. Sie baut das Eigentumsrecht auf den Satz auf: *jeder hat das Recht auf die Frucht seiner Arbeit,* also auch auf das Privateigentum. Aber hier die Frage: Warum hat jeder ein Recht auf die Frucht seiner Arbeit, wenn es keine ihm *gehörende* Arbeit gibt? Und letzteres gibt es nur, wenn es eine *Individualmenschennatur* gibt. Auch da wird das Eigentumsrecht schon vorausgesetzt.

All das, was wir soeben sagten, beweist, daß man ohne Naturrecht die Berechtigung des Privateigentums nicht erweisen kann. Alle obigen Lösungsversuche sind Zirkelschlüsse, in denen das Recht auf Eigentum für das Recht auf Eigentum schon vorausgesetzt wird, weil sie das Naturrecht voraussetzen!

Der **prinzipielle Gegner** des Privateigentumsrechts ist der *Kommunismus.* Wer ist Kommunist? Im strengsten Sinne des Wortes nur der, welcher *jedes Recht* auf Privateigentum bestreitet. Wer also das Recht auf Privateigentum nicht bestreitet, aber freiwillig auf dieses Recht verzichtet, wie die ersten *Christen* und die Ordensgenossenschaften taten, sind noch absolut keine Kommunisten. Der Kommunismus ist eine *Rechtsfrage. Christus* selbst zu einem Kommunisten machen, ist die größte Verleumdung, da er das siebente Gebot mit dem ganzen Dekalog bestätigte und einschärfte. Und die *Kirche* hat schon im Mittelalter die Albigenser und Fraticelli nur verurteilt, weil sie das *Recht* auf Privateigentum bestritten. Selbstverständlich und a fortiori sind

[1] Leviathan. c. 24.
[2] Grundlegung, 2. Teil § 102 (3. Aufl.).
[3] Esprit des lois, XXVI c. 15.
[4] Vgl. *Cathrein,* II 285.
[5] Das.

jene keine Kommunisten, die beides : das Recht auf Privateigentum und Gemeinbesitz verfechten. Das ist auch unsere These. Die ganze Frage ist, wie gesagt, eine Rechtsfrage !

Der Kommunismus hat im Laufe der Zeiten seine Wandlungen durchgemacht, je nachdem er sich dem obigen Satze : es gibt kein Recht auf Privateigentum, mehr oder weniger näherte. Dabei ist das Recht auf *Produktionsgüter :* Fabriken, Maschinen, Boden, Kraftwerke, Banken von ausschlaggebender Bedeutung, da sie das *stabile* Privateigentum sichern [1]. *Plato* gilt als Vertreter des Kommunismus, insofern er dem Krieger- und Herrscherstand der Philosophen das Recht auf Privateigentum bestritt, dasselbe Recht aber dem Nährstand zusprach [2]. Ihn bekämpfte bekanntlich Aristoteles. Darauf werden wir zurückkommen. In der Folgezeit trat der Kommunismus in den verschiedensten Formen auf, die wir hier nur kurz streifen werden. Der *negative* Kommunismus : alles gehört allen und jedem, erwies sich baldigst als absolut unhaltbar. Mehr Erfolg hoffte man mit dem *positiven* Kommunismus zu haben, der das Gemeinwesen ganz oder teilweise zum einzigen Träger der materiellen Güter machte [3]. Die ältern Kommunisten, wie *Owen* und *Cabet*, betrachteten das Gemeinwesen als Träger gar aller Güter und galten daher als *extreme* Kommunisten. Andere — gemäßigtere — bekämpften wenigstens das Privateigentum an *Produktionsgütern*, im Gegensatz zu den Genußgütern. So der Russe *Bakunin* († 1876). Man nannte diese Kommunisten auch « Anarchisten », weil sie, als Gegner jeder staatlichen Zentralregierung, die Gemeinde- und Arbeitergenossenschaften zu Trägern aller politischen und wirtschaftlichen Autorität machen wollten [4].

Lehrinhaltlich kommunistisch ist auch der *Sozialismus*, der übrigens vom Kommunismus nicht so leicht zu unterscheiden ist. Nach Bernard Kälin würde der Sozialismus im engern Sinne die Gütergemeinschaft nur auf die Produktionsgüter ausdehnen, wobei dann der Agrarsozialismus eine weitere Einschränkung eintreten läßt, indem er von den Produktionsgütern nur den *Boden* sozialisieren möchte [5].

Jedenfalls pocht der Sozialismus auf die *Massenherrschaft* der demokratisch organisierten *Gesellschaften*, woher er auch den Namen « Sozia-

[1] Vgl. *Cathrein*, II 123.
[2] Vgl. *Kälin*, Ethik, 167.
[3] Vgl. *Cathrein*, II 121.
[4] Das. 122.
[5] *Kälin*, Ethik, 166. Dazu auch *Cathrein*, II 123.

lismus » erhielt. Kollektivistischer Massenbetrieb gilt als Devise für alle Unternehmungen, für Arbeitsweise, Organisation und Erfolge. Ein Moderner (Haushofer) hat den Sozialismus definiert als eine « Gesamtheit von Bestrebungen, die das wirtschaftliche Leben in der Hauptsache zu einer gemeinsam geregelten Tätigkeit des gesellschaftlichen Körpers machen will »[1]. Als Vorläufer gilt den Sozialisten *Thomas Morus*, der in seiner Utopia 1515 von gemeinsamer Arbeit, Arbeitspflicht ohne Privateigentum und Geld spricht. Das wird heute bestritten. Er soll nur Mißstände gegeißelt haben[2]. Sicher Vorläufer des Sozialismus war *Campanella* mit seinen in der « Civitas solis » (1620) proklamierten Thesen : keine Ehe, kein Privateigentum, Kinderzüchtung, Gütergemeinschaft. Berühmt ist der Ausspruch von *P. J. Proudhon :* « Sondereigentum ist Diebstahl »[3]. Wesentlich auf dem gleichen Boden steht, trotz Widerrede, auch die sogenannte *Freiwirtschaftslehre* von *Silvio Gesell* und Prof. *Ude*, nach welchen sämtlicher Grund und Boden mit all seinen Schätzen (Kohle, Erze, Wasserkräfte) dem Staate gehörten, « Freiland », von dem die Bauern Stücke pachten sollten[4].

Wir gehen hier auf die verschiedenen Formen des Sozialismus, bei dem *Karl Marx* eine eminente Rolle spielte, nicht ein, sondern nennen nur die Hauptführer : *F. Lasalle, Louis Blanc, Bebel, F. Engels, W. Liebknecht, Kautsky, Vollmar, E. Bernstein* ; in Rußland : *Lenin, Trotzki, Stalin*[5].

2. Begriff des Eigentumsrechts

Eine allgemeine Abklärung ist hier notwendig.

Unsere thomistische Weltanschauung ist *theozentrisch*, d. h. sie führt alles auf Gott zurück und begründet zwar alles aus der Sinneserfahrung, steigt aber vom Allgemeineren zum weniger Allgemeinen herab.

Da das Privateigentumsrecht eine « Herrschaft » besagt, wie verhält sich der Eigentümer zum *Allherrscher ?* Weiter : Da die menschliche Privatrechtsherrschaft nur eine Unterart der menschlichen Herrschaftsrechte ist, wie verhält es sich zur menschlichen Herrschaft im *all-*

[1] « Der moderne Sozialismus », 1896, S. 3. Vgl. *Eisler*, « Sozialismus ».
[2] *Kälin*, Ethik, 168.
[3] Vgl. *Castelein*, Droit nat. 162 ff. ; *Cathrein*, Moralphil. II 121.
[4] *Ude*, das. 188 ff. ; *Kälin*, das.
[5] Vgl. *Jos. Gredt*, Elementa phil. n. 993.

gemeinen? Das sind zwei klärende Vorfragen, deren Lösung wir dann erst die Begriffsbestimmung unseres Privateigentumsrechts anfügen.

Die **tiefste Wurzel** aller menschlichen Herrschaftsrechte, so sagt Thomas [1], ist die *Gottesebenbildlichkeit* der menschlichen Natur. Da haben wir die Beziehung zum Allherrscher! Und es ist so. Weil der Mensch als vernünftig-freiheitliches Wesen dem *Urbild* des Allherrschers in besonderer Weise nachgebildet ist, ist er « mit » und « durch » seine Freiheit auch Herrscher, nimmt er Teil an der Allherrschaft Gottes [2]. Leugnet jemand die menschliche Gottesebenbildlichkeit, so versinkt das ganze menschliche Herrscherrecht. Und wir betonen schon hier: Die rational-freie Menschennatur hat zwei Seiten: eine *individuelle*, weil sie immer in einer Person, sui iuris et alteri incommunicabilis real existiert; dadurch ist die Person im Menschen Träger aller Herrscherrechte. Sie ist aber auch *sozial*, weil unsere Natur, kraft ihrer Vernünftigkeit, nicht allein das Allgemeine (universale) erkennt, sondern auch will. Sie ist also gleichzeitig zum *Privatwohl* und *Gemeinwohl* hingeordnet [3]. Es muß also zwischen beiden Interessenssphären eine Harmonie gefunden werden! Das alles ist grundlegend!

Damit haben wir auch schon die zweite Frage über das *allgemeine Herrscherrecht* des Menschen umgrenzt. Es reicht so weit, als die vernünftig-freie Menschennatur reicht, die den Menschen vom Tiere scheidet, wie Cajetan gesagt; denn das Tier genießt zwar auch äußere Lebensgüter, herrscht aber nicht über den Genuß [4]. Indes, bestimmen wir das allgemeinmenschliche Herrscherrecht noch etwas genauer, und zwar sowohl nach seiner subjektiven als auch objektiven Seite. Doch stellen wir zuerst die Frage *negativ:* über was herrscht der Mensch nie? und dann *positiv:* was steht in seiner Macht?

a) *Negativ.* Der Mensch besitzt keine Herrschaft über sein eigenes *Sein* [5]. Was will das sagen? Er hat keine Gewalt über seine Wesenheits- und Tätigkeitsprinzipien — Verstand, Wille und Leben. Alles das kann er nicht ändern. Alles das ist ihm gegeben von Gott, dem Allherrscher. Auch das höchste objektive *Ziel* ist ihm gegeben, denn er strebt naturnotwendig zur Glückseligkeit, dem bonum commune [6]. Hier überall gibt es keine Freiheit und Herrschergewalt.

[1] II-II 66, 1.

[2] Dazu *Alex. Horváth* O. P., « Das Eigentumsrecht nach dem hl. Thomas von Aquin (Graz 1929) S. 55.

[3] De Regimine princ. l. I c. 1.

[4] *Cajetan*, Comm. in II-II 66, 1.

[5] II-II 66, 1 u. ad 3; III. C. G. 23; *Cajetan*, ib.

[6] I 82, 1; I-II 1, 2 ad 1.

b) *Positiv.* Die menschliche Herrschergewalt erstreckt sich somit auf die *Tätigkeitsordnung*, und zwar :

α) Nach der *subjektiven* Seite herrscht der Mensch durch Verstand und Wille über seine inneren Tätigkeiten, insofern sie *überlegte, freie* Akte sind, die er nach Gutdünken ändert, und über die äußern, soweit der Wille durchdringt [1].

β) Nach der *objektiven* Seite trifft der Mensch selbständig und eigenmächtig konkret die Wahl des *Ziels* [2] : worin das Ziel liegt, Gott oder Reichtümer usw. [3], und der *Mittel* zum gewählten Ziele [4].

Damit sind wir beim *Eigentumsrecht* angekommen. Eines, aber nur *eines* unter vielen andern *Mitteln* zum höchsten Ziel ist der Privateigentumsbesitz, mit dem der freie Mensch *äußere materielle Güter* sich erwirbt und besitzt, um sein Ziel zu erreichen. Naturrechtlich sind somit alle materiellen Glücksgüter der Welt mit dem Privateigentum nicht an *sich erstrebenswert*, sondern nur als *nützliche Mittel zum Ziele*, dem bonum universale, das in den materiellen äußern Gütern seine Erfüllung nicht erhält, weil sie nur Partialgüter sind. Das ist schon ein fester Damm gegen jeden *unersättlichen Kapitalismus*. So wagen wir es, dem Privateigentumsrecht folgende

Definition

zu geben : es ist « **eine Herrschervollmacht, kraft deren ein Einzelmensch ein zum wahren Ziele nützliches äußeres Gut ausschließlich erwerben, besitzen und nach Belieben voll und ganz verwalten kann** ». Die Definition bedarf einer genauern Erklärung.

1. Das Privateigentumsrecht ist eine richtige **Herrschervollmacht.** Der Aquinate nennt sie eine « facultas », eine « potestas » des Besitzenden über äußere Güter, die er beherrscht [5].

2. Der Grund der Herrschaft liegt in der *rational-freien* Menschennatur jedes **Einzelmenschen**, die *individuell* in jeder Person als Träger existiert, die aber zugleich *sozial* ist, weil sie potenziell zum « Universale » = Gemeinschaft, hingeordnet ist. So das Eigentumsrecht aufgefaßt, fließt es tatsächlich aus der *Natur* des Menschen hervor, ist es *naturrechtlich* begründet. Alles Eigentum, das gegen das Naturrecht ist, ist also überhaupt kein Eigentum, weil nicht rechtlich begründet. Auch

[1] II. Sent. d. 24 q. 3 a. 2 ; I-II 1, 1 ; 6, 2 ad 2 ; De Verit. q. 26 a. 6 ; I-II 19, 8.
[2] III. Sent. d. 33 q. 2 a. 3.
[3] I-II q. 2 a. 1-8.
[4] III. Sent. d. 33 q. 2 a. 3.
[5] II. Sent. d. 24 q. 1 a. 1 ad 2.

der *Staat* ist an dieses Grundgesetz gebunden. Ist doch sein Existenzrecht begründet in der Sozialnatur des Einzelmenschen. Zwar bedarf der Einzelmensch des Staates [1] ; aber die Individualrechte sind früher als die des Staates, und ohne Individuen gäbe es überhaupt keinen Staat.

3. Wir redeten in der Definition von einem **« zum wahren Ziele nützlichen Gute ».** Da die äußern materiellen Güter nicht an sich erstrebenswert sind, sondern nur als *nützlich-notwendige Mittel* zum Ziele, so haben sie nur Wert, insofern sie *wirklich zum Ziele führen.* Es gilt also hier der Satz : die Wahl der Mittel sei zielentsprechend, « servato ordine finis » [2]. Geht also Privatbesitz über die Grenzen des Nützlich-Notwendigen hinaus, dann entsteht sofort wieder die *soziale* Pflicht andern gegenüber, sei es zum *Almosen* [3] oder andern sozialen Werken. *Wem* und *wie* der Besitzer den Besitz sozial zuwenden will, ist zwar seine Sache, vorausgesetzt, daß nicht jemand in größter Not ist oder die öffentliche Autorität Vermögensabgaben usw. vorschreibt. Alles *zweckwidrige Eigentum ist kein Eigentum.* Verfolgen wir diesen Gedanken noch weiter. Weil die Menschennatur eine doppelte Seite hat, eine individuelle und eine soziale, gibt es auch ein Doppelziel des Privateigentums: das *Privatwohl* und das *soziale Wohl.* Sie widersprechen einander nicht, wenn die richtige Unterordnung stattfindet. An sich ist das bonum commune größer als das privatum, wenn es sich um Güter *gleicher Ordnung* handelt [4]. Wo immer also das öffentliche Wohl die Unterordnung des Persönlichen verlangt, soll es geschehen, denn das ist auch wieder im Interesse des Privaten [5]. So ist das wahre Ziel des Staates und des Individuums das Gemeinwohl aller [6]. Privateigentum, das sozialwidrig ist, ist an sich eo ipso nicht gerecht, wie es auch nicht recht wäre, wenn der Staat unveräußerliche Rechte des Einzelbürgers antasten wollte. Auch das gehört zum eigentlichen Begriff des Privateigentumsrechts.

Alles das macht jene gewöhnliche Klausel unnütz : « Privateigentum ist gerecht », wenn es die Schranken der « Rechtsordnung » nicht ver-

[1] De Regimine princ. I c. 1.

[2] « Unde, quod liberum arbitrium diversa eligere possit, servato ordine finis, hoc pertinet ad perfectionem libertatis eius ; sed quod eligat aliquid divertendo ab ordine finis, quod est peccare, hoc pertinet ad defectum libertatis. » I 62, 8 ad 3.

[3] II-II 66, 2 ; 66, 7.

[4] II-II 152, 4 ad 3.

[5] II-II 47, 10 ad 2.

[6] II-II 58, 9 ad 3.

letzt [1]. Diese Klausel ist uns nicht sympathisch, weil man nie weiß, welche « Rechtsordnung » eigentlich gemeint ist, etwa die kommunistische oder materialistische usw.

4. Mit den Worten : **« erwerben, besitzen und nach Belieben voll und ganz verwalten »**, wollten wir den *Inhalt* des Eigentumsrechts hervorheben. Mit Ausschluß eines jeden andern hat der Eigentümer die tatsächliche Verfügungsmacht : Besitz, Gebrauch, Fruchtgenuß, Änderung, Trennung ; er kann das Eigentumsobjekt verkaufen, verschenken, verpachten, leihen usw. Thomas definiert das Eigentumsrecht als Macht, etwas zu erwerben und zu verwalten : « potestas procurandi et dispensandi » [2]. Anderwärts betont schon er scharf den *unantastbaren Vollbesitz* der besessenen Sache : « possidere est habere rem ad nutum ; et hoc est illud, in quo nullum defectum patitur » [3]. Sicherlich besagt jenes « ad nutum » nicht Willkür, denn « Willkür » ist kein Recht. Sicher ist es auch, daß das Eigentumsrecht nach Thomas ein *eigenwilliges*, *freies*, *selbstherrliches* Herrscherrecht über eine Sache, die man besitzt, bedeutet. Aber ist es schrankenlos ? Damit berühren wir eine berühmte Streitfrage.

3. Ist das Eigentumsrecht schrankenlos ?

Von jeher galt das Eigentum fast wie eine « res sacra ». Selbst die berühmte Constituante vom 20. August 1789 proklamierte in ihrer « Déclaration des droits de l'homme et du citoyen » die Idee des Eigentums als etwas Heilig-Unantastbares, als eine Sache, über die man nach « Belieben » (à son gré) herrscht [4]. Das klingt wie das « ad nutum » des Aquinaten. Auch *A. Trendelenburg* sagt : « Aus dem Begriff des Eigentums folgt *unbeschränkter* Anspruch an der Sache, die Eigentum ist. » [5] Für *Castelein* ist das Recht auf Eigentum ein *angeborenes nie verjährendes* Naturrecht : « un droit inné et imprescriptible » [6], und diese These ist nach ihm jene Leo XIII., des hl. Thomas, überhaupt der großen Scholastiker, eines Soto, Lessius, Suarez [7].

[1] Diese Klausel setzen viele, so *Cathrein*, Moralphil. I 114 ; auch *Eugen Huber* « Recht und Rechtsverwirklichung », S. 75. Ebenfalls *E. Eigenmann*, « Die öffentlichrechtliche Beschränkung im neuen schweiz. Agrarrecht », Freiburg 1944, S. 35-49.

[2] II-II 66, 2.

[3] De Verit. q. 7 a. 7 ; II. Sent. d. 24 q. 1 a. 1 ad 2.

[4] Vgl. *Konrad Fehr*, Grundfragen eines bäuerlichen Bodenrechts, Zürich 1943, S. 12 ; *Eigenmann*, l. c. S. 48.

[5] Naturrecht, § 95 S. 173.

[6] Droit nat. S. 127.

[7] Das. 258-259.

Einige hervorragende Juristen kennen kein schrankenloses Privateigentumsrecht. So Prof. *Tuor* in seiner Einleitung zum schweiz. Zivilgesetzbuch. Doch verleiht auch nach ihm das Eigentum die vielseitigste und weitreichendste rechtliche Herrschaft, die über eine Sache überhaupt möglich ist.[1] Nach *Haab* hat auch das Privateigentumsrecht seine Grenzen. Zu Art. 641 des ZGB. schreibt er : « Wer Eigentümer einer Sache ist, kann in den Schranken der Rechtsordnung über sie nach seinem Belieben verfügen. »[2] Er protestiert daher gegen ein « absolutes » Eigentumsrecht. Doch ist es immerhin das « umfassendste » Herrschaftsrecht an einer Sache[3]. Für extrem individualistisch und daher schrankenlos hielt man das *Römische Recht* bezüglich des Eigentums. Dagegen hat *Fritz Schulz* protestiert, weil es Schranken annahm. « Nicht der römische Eigentumsbegriff, so sagt er, ist individualistisch gestaltet, sondern die römische Eigentumsrechtsordnung. »[4] *Eugen Huber* verweist auf die beiden extremen Ansichten und brandmarkt die Ansicht jener, die da meinten, der Eigentümer könne sein Eigentum in den Bach werfen oder einem Hunde an den Schwanz binden, wenn es ihm beliebte[5]. *Franz Jenny*[6] bekämpft die Ansicht von Windscheid und Rabel, wie wenn der römische Eigentumsbegriff absolut starr und schrankenlos gewesen wäre. Gegen das haben seiner Ansicht nach schon Ihering und Dernburg mit Recht protestiert. Das 19. Jahrhundert hat vor allem den individualistisch-schrankenlosen Eigentumsbegriff geschaffen[7].

Wie diese juristische Streitfrage lösen ? Dazu sind wir offenbar wenig kompetent. Aber vielleicht ist die Frage im Grunde gar keine juristische, sondern eine eminent philosophische, sogar metaphysische ! *Franz Jenny* hat darauf angespielt[8]. Wir erklären uns.

Daß man die Rechtsgültigkeit des Privateigentumsrechts so außerordentlich scharf betonte, dafür sprechen in erster Linie *praktische* Gründe. Die gewaltige Bedeutung des Privateigentums für die Er-

[1] ZGB. S. 448.

[2] Kommentar zum ZGB. IV, Sachenrecht, erste Lieferung (1929), S. 38.

[3] Das. 41-42.

[4] Prinzipien des Römischen Rechts. München-Leipzig 1934, S. 102-105.

[5] Recht und Rechtsverwirklichung, S. 140.

[6] Wandlungen des Eigentumsbegriffes. Zeitschrift für schweiz. Recht, Bd. 51 (1932), Heft 1, S. 30.

[7] Das. S. 32.

[8] L. c. S. 24. Jenny hat angedeutet, daß der Begriff « Eigentum » als *metaphysisch-unveränderlich* gefaßt werden könne.

haltung der Familie und des Staates. Sodann die wuchtigen Anfeindungen der Kommunisten und Sozialisten. Wiederum die jedem Menschen angestammte Liebe, *etwas sein eigen* nennen zu dürfen. Allein diese praktischen Gründe klären die Kontroverse nicht restlos ab. Die Schrankenlosigkeit des Eigentumsrechts hat, wie angedeutet, einen *metaphysischen* Hintergrund. Jeder Begriff ist seinem « Wassein » nach, wenn er wahr ist, unbeschränkt, denn die Wesenheiten (essentiae rerum) sind negativ unendlich, also schrankenlos. Ich kann den Begriff Mensch als vernünftiges Sinneswesen ebenso wenig ändern als die Zahl 2 und 3, etwa so, daß 2 = 3 wäre. Das betonen wir dem *Evolutionismus* gegenüber. Auch letzterer muß zugeben, daß « Leugnen » nicht « Nichtleugnen » ist, sonst leugnet er sich selbst. So ist « Recht » eben Recht und nie « Nichtrecht ». Und wieder ist daher Privateigentumsrecht negativ unendlich = schrankenlos. In diesem Sinne war schon der römische Rechtsbegriff « starr », weil metaphysisch unveränderlich. Jeder Rechtsbegriff muß daher schrankenlos sein !

Damit bestreiten wir es, daß es, wie einige Autoren behaupten [1], *immanente* Schranken des Eigentumsrechts oder irgend eines Rechtsbegriffes geben kann. Es gibt wohl *äußere* Schranken. Davon wird noch die Rede sein. Aber innere, d. h. immanente Schranken eines Begriffes gibt es gar nicht. Warum ? *Weil die Schranke das, was beschränkt wird, also die Wesenheit, schon voraussetzt* [2]. Auch die Rechte Dritter sind keine *inneren* Schranken, denn Recht ist überhaupt nur Recht, wenn es die Rechte Dritter nicht verletzt.

Für die Rechtsgültigkeit des Privateigentums ist es interessant, wie alle schweiz. Kantone, außer Tessin, noch extra sie garantieren. So Zürich K. V. 4, Bern K. V. 89, Luzern K. V. 9, Uri K. V. 10, Schwyz K. V. 13, Nidwalden K. V. 15, Obwalden K. V. 7, Glarus K. V. 8, Zug K. V. 11, Freiburg K. V. 12, Solothurn K. V. 15, Baselstadt K. V. 5, Baselland K. V. 9, Schaffhausen K. V. 19, Appenzell A. Rh. K. V. 4, Appenzell I. Rh. K. V. 4, St. Gallen K. V. 31, Graubünden K. V. 9, Aargau K. V. 22, Thurgau K. V. 11, Waadt K. V. 6, Neuenburg K. V. 8, Genf K. V. 6 [3].

Alles das geschah im besonderen Interesse, um die absolute unan-

[1] So *Ernst Eigenmann* in seiner sonst ganz vortrefflichen Diss. l. c. 13-14. Die Zweckverbindung des Eigentumsrechts ist keine Schranke. Sie gehört zum Wesensbegriff des Rechtes.

[2] IV. Sent. d. 22 q. 2 a. 3 ; De Pot. q. 9 a. 4.

[3] Vgl. *Eigenmann*, das. 16 [1].

tastbare Rechtsgültigkeit des Privateigentumsrechts gegen *Umwälzung* zu schützen und zu betonen. Und alles das, trotzdem das Eigentumsrecht an sich natur- und völkerrechtlich schon garantiert ist!

4. Die wahren Schranken des Privateigentumsrechts

Nach den gemachten Ausführungen gibt es nur *äußere* Schranken des Privateigentumsrechts. Was will das besagen? Da *inhaltlich* jedes Recht unveränderlich dasselbe bleibt, denn Recht ist immer Recht, der Wesensbegriff bleibt immer schrankenlos derselbe, kann auch das Privateigentumsrecht nur *materiell*, d. h. von Seite seines *materiellen Objektes*, von Seite der *besessenen zeitlichen Güter*, d. h. in seiner *Anwendung* auf die äußern Glücksgüter mehr oder weniger Schranken erleiden. Diese Schranken sind zahlreich.

I. Materiell ist das Eigentumsrecht schon deshalb beschränkt, weil es unter verschiedenen menschlichen Herrschaftsrechten nur *eines* ist, nämlich bezüglich des *Privatbesitzes* äußerer Güter. Diese Schranke ergibt sich somit allgemein aus dem **Privatbesitz**, der sich nie auf *geistige* Güter, sondern nur auf materielle Güter beziehen kann. So stellt Thomas die Frage formell richtig: « utrum naturale sit homini possessio *exteriorum rerum.* »[1]

II. Wieder materiell tritt eine absolute Schranke ein bezüglich der äußern-materiellen Güter **vor Gott**. Da gibt es kein Eigentumsrecht, denn Gott allein besitzt das eigentliche Eigentumsrecht, das daher auch « dominium altum » genannt wird, weil der Mensch vor Gott nur « Verwalter », « Lehensträger », und zwar für alles *verantwortlicher* Verwalter ist, wie Thomas im Einklang mit den Kirchenvätern betont[2]. Das ist der gewaltigste Damm gegen jeden Mißbrauch zeitlicher Güter. Wie schlecht daher all jene beraten waren, die mit den Kommunisten und Sozialisten den Glauben an Gott geraubt haben, ergibt sich von selbst. Sie haben den größten *Volksdiebstahl* begründet und sollen nicht heulen und klagen über den ungerechten Kapitalismus. Unter den Schuldigen sind Hunderttausende, auch Regenten, Volkskammern, Volkserzieher und Arbeiter.

III. Wieder materiell, d. h. von Seite der besitzbaren Güter, tritt eine weitere Schranke ein. Sie sind nur berechtigt, soweit sie zum

[1] II-II 66, 1. [2] Ib.

wahren Ziele führen. Tritt also *Überfluß* ein, so hat das Gemeinwohl wieder Rechte. Es gibt daher eine Pflicht zum *Almosen* [1], zu gemeinnützigen *öffentlichen Werken*, wie schon Leo XIII. betonte [2]. Das gibt dem Staate auch das Recht zu *Steuern.* Das berechtigt auch zu *Progressivsteuern*, begründet das individuelle und öffentliche *Notrecht* [3]. Auch wird man in größter Not dem Staate das Recht auf Vermögensabgaben nicht absprechen, nachdem Pius XII. von *Enteignungen* gesprochen hat [4].

IV. Zu der materiellen Beschränkung des Privateigentums gehörte nicht bloß die ursprüngliche *Divisio bonorum* [5], sondern auch jede Beschränkung des Besitzes von Seite gerechter *positiver Gesetze* und gerechter *Gerichtsurteile*, die sich auf die äußern materiellen Glücksgüter beziehen [6]. Alle diese positiven Entscheidungen setzen dem Besitze materieller Güter links und rechts Schranken. Auch die Römer kannten schon diese materiellen Schranken, als sie über das Grundeigentum und die Befugnisse des Sklaveneigentümers (die Sklaven waren bekanntlich für sie nur Ware) Beschränkungen eintreten ließen [7]. Das Römische Recht war also nur inhaltlich, d. h. dem Begriffe nach starr und unveränderlich, wie jedes Recht sein muß, aber nicht materiell, d. h. in der Anwendung auf die materiellen Güter, wie Schulz richtig nachgewiesen hat !

V. Vielfache materielle Schranken gibt es weiter noch bezüglich *ein und desselben* materiellen Gutes :

α) So, wenn jemand nur das Recht hat, auf das Ding, das er noch nicht besitzt (« *ad rem* ») oder das er schon besitzt (« *in re* »).

β) Oder, je nachdem jemand nur ein Recht hat auf die *Sache*, ohne Nießbrauch (« dominium imperfectum »), oder beide zugleich (« dominium perfectum »).

[1] II-II 62, 2.

[2] Encyclica « Rerum novarum ».

[3] II-II 31, 7 ; 66, 7.

[4] Radiobotschaft vom 1. Sept. 1944.

[5] I-II 94, 5 ad 3.

[6] I-II 105, 2.

[7] Vgl. *Schulz*, Prinzipien des *Römischen* Rechts, S. 103. Das Römische Recht gebraucht bekanntlich vom Eigentumsrecht die termini : « ius utendi et abutendi ». Wie *Sylvius* in seinem Kommentar in II-II 66 q. 1 sagt, bedeutet das « abuti » nicht « mißbrauchen », sondern « verbrauchen ». Übrigens dem Mitmenschen gegenüber hat er das volle Recht, zu tun, was er will. Gott gegenüber hat er überhaupt kein Recht, vor ihm ist er für jeden Mißbrauch strafbar !

γ) Oder nicht auf die Sache, aber den *Gebrauch*, die Dienstbarkeit. Daraus entstehen dann unter anderem die vielen *Servitute:* Wohnungsrecht, Gartenrecht usw.[1]

Es sei aber auch hier betont: diese Teilrechte sind *wahre Rechte*, aber sie sind materiell, d. h. von Seite des materiellen Objektes beschränkt. So bleibt auch hier die These bestehen: inhaltlich, d. h. dem Rechtsbegriffe nach ist *Recht immer Recht* ohne Schranken. Die Beschränkung ist nur materiell: ex parte rei possessae, von Seite des materiellen Glücksgutes!

Gewiß, unsere ganze Auseinandersetzung und Argumentation hat nur Geltung, wenn es *metaphysisch-unveränderliche* Begriffe gibt. Wer sie leugnet, mit dem ist es unnütz, über Privateigentumsrecht zu disputieren; noch etwas anderes, da er sich im letzteren Fall selbst widerlegt, weil dann der Begriff « leugnen » ebenfalls wandelbar ist, sagen wir: die Begriffe « leugnen » und « nicht-leugnen » dasselbe bedeuten können!

5. Die Begründung des Privateigentumsrechts

Materieller Gegenstand des Privateigentumsrechts sind die äußeren Glücksgüter. Über sie hat der freie Einzelmensch Herrschermacht. Sie sind für ihn nützliche, ja notwendige Mittel zum wahren Ziele. Wenn der letztere Satz wahr ist, dann ist das Privateigentumsrecht begründet. Für die Begründung können *innere* und äußere, *historische* Gründe ins Feld geführt werden. Damit ist uns der Plan vorgezeichnet.

a) *Die inneren Gründe*

So wie der Mensch mit seinen Gebrechen, Neigungen und Leidenschaften tatsächlich existiert, sind die materiellen Güter als Privatbesitz zur Erreichung seines Zieles nicht bloß nützlich, sondern notwendig. Wir gehen also von der tatsächlichen *Menschennatur* aus. Das ist *Naturrecht*. Es sind drei Momente, die für die erwähnte Notwendigkeit sprechen: die *Arbeit*, die soziale *Ordnung* und der *Friede*[2]. Das sind die drei Grundpfeiler des sozialen Wohles.

I. Die **Arbeit**. Ein Grundpfeiler des öffentlichen sozialen Wohles ist die Arbeit. Sie ist der natürliche Lebensquell für das Individuum,

[1] Vgl. *Cathrein*, II 114 ff.
[2] II-II 66, 2.

das der Müßiggang verdirbt, für die Familie, die ohne sie verarmt, für die Gemeinde, die ohne sie verlottert, für Staaten und Völker, die mit ihr steigen und ohne sie unfehlbar dem ökonomischen, sittlichen und politischen Untergang entgegengehen. Arbeiten hätte der Mensch allerdings auch müssen im Urzustande ohne Sünde, denn die Arbeit ist die natürliche Auswirkung seiner Kräfte. Aber seit der ersten Katastrophe ist die Arbeit auch für uns eine Last, Strafe und ein Opfer.

Schon Aristoteles macht im Kampfe gegen den platonischen Kommunismus auf die Bedeutung des Privateigentums für die Arbeit aufmerksam [1].

Vier Dinge sind es, die für den richtigen Arbeitsgeist notwendig sind : erstens ein starker **Ansporn** zur Arbeit, und den gibt dem Arbeiter das Bewußtsein, daß er in erster Linie *für sich* arbeitet. Zweitens wichtig ist auch die **Energie**, denn dauernde Arbeit ist notwendig, und diese gibt ihm wieder die Hoffnung auf das wachsende Eigentum, das starke Schutzmittel gegen Trägheit. « Wer nicht vorwärts kommt, kommt rückwärts. » Dem Gemeineigentum ist auch dieses Moment indifferent. Drittens **haushälterisch** muß die Arbeit sein, haushälterisch bezüglich der *Kräfte*, die herangezogen werden, denn viele Arbeiter arbeiten schlecht, wenn wenige genügen ; haushälterisch in bezug auf die *Zeit*, denn Zeit ist Geld ; haushälterisch bezüglich der *Arbeitsmittel* und *Arbeitsstoffe*, um soweit als möglich jeder Verschleuderung und Vergeudung vorzubeugen. Alles das befördert das Privateigentum in hohem Maße, im Gegensatze zum Gemeinbesitz. Woher die Erscheinung, daß Staatsbetriebe schlechter und teurer arbeiten als Privatbetriebe ? Viertens, **fürsorglichen** Charakter muß die Arbeit haben, die dem Arbeiter soweit als möglich für sich und die Seinen die Zukunft sichert, ihm kommendes Glück für traurige Stunden, wo er vielleicht krank sein wird, verspricht. Eminenteste Bedeutung erhält das für die Familie, bei der Sorge um die Erhaltung und Ausbildung der Kinder. Nur das Privateigentum mit dem Rechte und der Hoffnung auf eigene Wohnung, Kleider, Nahrung, mit der Aussicht auf Besitz, der für die Kinder über das Grab der Eltern hinausdauert, entspricht der tiefsten, natürlichsten Elternliebe und fesselt die Kinder zugleich an Vater und Mutter und hält sie so oft von Irrwegen ab. Und diese Eigenliebe zum Eigenen ist, wie Aristoteles herrlich betont, nicht falsche Selbstsucht, sondern

[1] II. Pol. c. 2 (Ed. Did. I 500. 19 ff.) ; *Thomas*, in II. Pol. lect. 4. Die Kapitelanordnung ist bekanntlich in den verschiedenen Editionen verschieden.

edelste Selbstfreundschaft, ganz in der Natur begründet: « ἔστι τοῦτο φυσικόν »[1].

II. Die **soziale Ordnung**[2]. Ebenso wichtig wie die Arbeit ist für die menschliche Gesellschaft die *Ordnung*. Kein Volk und kein Staat hat ohne dieselbe längeren Bestand. Das verlangt aber Schutz der *Individualität*, *Arbeitsteilung* und *Güterunterordnung*. Alles das gefährdet der ausschließliche Gemeinbesitz und wird gefördert durch den Privatbesitz. « Klein » aber « mein » ist ein Zauberwort! Jeder Mensch besitzt einen angestammten Zug zur persönlichen Selbstbestimmung, Selbstentfaltung. Er liebt es von Natur aus, den Mitbürgern gegenüber selbst Herr und Meister zu sein, eigene Wege zu gehen, Beruf, Plan und Richtung des Lebens selbst zu wählen und die Mittel selbst zu bestimmen, ohne von links und rechts bemuttert zu werden. Das Sondereigentum schützt diese persönliche Individualität; der Kommunismus zerstört sie!

Nicht alles ist für jeden und nicht jeder ist für alles. Unbeschreiblich verschieden sind die Anliegen und Begabungen und daher auch die angeborenen Berufe. Verschieden muß daher auch die *Arbeitsbestimmung*, *Arbeitsteilung* und der *Arbeitslohn* sein. Das Privateigentum leitet am natürlichsten und spontansten die verschiedensten Berufsanlagen und ihre natürliche Unterordnung jedem Naturell entsprechend. Mag man über die spezifische Gleichheit aller Menschen noch so viel Schönes sagen: tatsächlich sind sie individuell, d. h. in der Teilnahme an der allgemeinen Natur doch sehr verschieden. Jeder ist eine kleine Welt für sich. Eine richtige Arbeitsteilung ist nur mit dem Privateigentum vereinbar.

Aus dem Schutze der persönlichen Individualität ergibt sich daher auch allein eine einigermaßen natürliche *Güterunterordnung*. Für Kultur und Fortschritt ist vor allem die Pflege der *höheren Güter* von größter Bedeutung. Die kulturhistorische Tatsache ist unbestritten, daß all die großen gewaltigen Werke auf dem Gebiete der Wissenschaft, Kunst- und Menschenliebe, ja sogar auf dem Gebiete der modernen Technik und Verkehrwissenschaft ohne große Privatreichtümer und Privatstiftungen nie entstanden wären. Und selbst da, wo der Staat Großes geleistet, mußte er sich auf das Sondereigentum der Bürger stützen.

[1] II. Pol. c. 2 (Ed. Did. II 501, 3).
[2] II-II 66, 2; II. Pol. c. 2 (500, 34).

Von der Kirche und ihren Riesenkulturwerken gilt dasselbe noch in höherem Sinne.

III. Der **Friede.** Der dritte Grundpfeiler der sozialen Ordnung ist der Friede der Bürger [1]. Er wird auf Erden immer ein relativer sein. Gewiß führt auch das « Mein » und « Dein » zu manchem Hader. Aber eines ist sicher : mit sich und den Seinigen ist der Mensch immer noch am zufriedensten. Was die Kommunität tut und anordnet, darüber reserviert er sich nicht immer nur drei Tage Schimpfzeit. Und da nun im kommunistischen Staate die öffentliche Autorität mit ihrem Riesenbürokratismus gar alles anzuordnen hätte, läßt sich ermessen, wie fein es da mit der Zufriedenheit der Bürger stehen müßte.

Ein zweites Moment, das wichtig ist und das Cathrein hervorgehoben [2] : Die Streitigkeiten um das « Mein » und « Dein » wickeln sich in einer geordneten Gesellschaft in *geordneter Weise* ab, die weder die streitenden Parteien noch viel weniger die übrigen Mitbürger in der Besorgung ihrer Angelegenheiten beeinträchtigt. Was wäre aber der Fall, wenn es überhaupt kein « Mein » und « Dein » gäbe, wenn allen dasselbe Recht auf den Gebrauch der äußeren Güter zustände ? Wir hätten baldigst einen *allgemeinen Streit aller gegen alle*, und zwar ohne daß eine objektive Norm zur Beilegung dieser Streitigkeiten vorhanden wäre.

Und ein drittes Moment ist hier noch wichtiger : daß der Friede nur die Frucht der *Ordnung* ist [3], die Frucht einer richtigen sozialen Unterscheidung der verschiedenen Individualitäten und Kräfte, der verschiedenen Arbeiten, Ansprüche, Bedürfnisse und Löhne und Güter. Das schafft aber nur das Privateigentum. Der Volksmund hat das, was wir über die innere Unmöglichkeit des Kommunismus gesagt, treffend markiert mit dem Worte : « Gemeingut - Verdammtgut ». Immer noch gilt das Schiller'sche Wort :

Etwas muß er sein eigen nennen.
Oder der Mensch wird morden und brennen.

Zutreffend hat schon der größte Staatslehrer des Altertums, Aristoteles, darauf hingewiesen, wie nur das Privateigentum die beiden volksverbindenden sozialen Tugenden : die spendende *Großmut* und *Freigebigkeit* ermöglicht und damit im Staate viele in Freundschaft und Liebe verbindet [4], ganz im Gegensatz zum Kommunismus, der nur

[1] II-II 66, 2 ; *Aristoteles*, II. Pol. c. 2.
[2] Moralphil. II 295.
[3] I-II 70, 3.
[4] II. Pol. c. 2 (Ed. Did. II 501, 7 ss.).

Quelle von Streit, Anschuldigungen und gegenseitigem Hader sein müßte [1].

Welcher *Rechtsordnung* gehört das Privateigentumsrecht an : der naturrechtlichen oder völkerrechtlichen oder der rein positiven ? Eine sehr delikate Frage, wo nicht alle einig gehen.

Kardinal Zigliara, den hierin del Prado sehr lobte, unterschied zwei Fragen : das *Recht* auf Eigentum ist streng naturrechtlich ; die *Notwendigkeit* (necessitas) der *Güterteilung* ist völkerrechtlich im Sinne des alten Ius gentium, das die Erbsünde als Allgemeintatsache voraussetzt. Diese These ist die unsrige !

α) Das **Recht** auf Eigentum ist streng naturrechtlich. Das ergibt sich direkt und unmittelbar aus der Naturordnung selbst, da die äußeren Dinge dazu da sind, daß der Mensch als Herrscherabbild Gottes durch Verstand und freien Willen sie beherrsche und als natürliche Mittel zum Ziele besitze [2]. Daher spricht der Aquinate mit Aristoteles von einem « dominium *naturale* » über die äußeren Dinge im gottebenbildlichen Menschen [3].

β) Die **Notwendigkeit** des Privateigentums ergab sich erst aus der allgemeinen Tatsache der *verdorbenen* Menschennatur, die auch Plato einsah, also wegen des peccatum originale. Ohne Sünde hätte der Mensch ohne Bindung über Tiere [4] und Pflanzen [5] und auch « mit » oder « ohne » Privateigentum mit den Mitmenschen im Frieden leben können. Aber nach der Sünde war geregelte Arbeit, Ordnung und Friede ohne Privateigentum unmöglich. Die Güterteilung war daher notwendig, « necessarium ad humanam vitam » [6]. *L. Lessius* [7] und *Laymann* [8] haben diese Notwendigkeit allerdings etwas abgeschwächt, reden bloß von « angemessen ». Aber mit Kardinal *de Lugo* [9] hat vor allem Leo XIII. in zwei Enzykliken diese Notwendigkeit wieder scharf betont [10], und diese Auffassung erhält in unserer Zeit eine feierliche Bestätigung !

[1] II. Pol. c. 2 (500, 20 ss. ; 501, 26 ss.).

[2] III. C. G. 127.

[3] « Et ex hac ratione Phil. probat in lib. I. Pol., quod possessio rerum exteriorum est homini *naturalis* ». II-II 56, 1. Dazu auch das. a. 2 und III. C. G. 127 und in II. Pol. lect 4.

[4] I 96, 2.

[5] I 96, 1.

[6] II-II 66, 2.

[7] De iust. et iure, c. 5 dub. 3.

[8] Theol. mor. l. III tr. 1 c. 5 n. 5 ; vgl. *Cathrein*, II 318.

[9] De iust. et iure, disp. 6.

[10] Encycl. « Quod apostolici », vom 28. Dez. 1878 und Encycl. « De conditione opificum », vom 15. Mai 1891.

Die Notwendigkeit des Privateigentums gehört somit in das Gebiet des alten Ius Gentium [1], d. h. sie gehört zu jenen allgemeinen Vernunftsätzen, welche die allgemeine Menschenvernunft bei allen Völkern auf Grund der verdorbenen Menschennatur spontan diktiert hat, in dem Sinn : der Friede und die Ordnung der Völker sind notwendig ; nun aber sind Friede und Ordnung unter den Menschen, so wie sie sind, nicht möglich ohne Privateigentum ; also ist das Privateigentum sozial notwendig.

b) *Historische Bestätigung*

Zwei Tatsachen heben wir hier als besonders vielsagend hervor.

Die erste Tatsache : allwo der Kommunismus Gelegenheit hatte, praktisch seine Theorien und Prinzipien in Anwendung zu bringen, hat er *sozial-wirtschaftlich* versagt. So jener der französischen Revolution. Wieder jener eines *Louis Blanc* in Frankreich. Bezüglich des russischen *Sowjet-Kommunismus* hüte man sich, auf offizielle Statistiken Rußlands abzustellen. Einzig zuverlässig sind Rußland-Bewohner, die längere Zeit Augenzeugen der dortigen Ereignisse waren. Auf solche stützen wir uns [2]. Die Tatsache, daß der russische Kommunismus gleich anfangs 10 Millionen Bauern und Bauersfrauen in qualvolle Konzentrationslager stecken mußte, um sich durchzusetzen, ist vielsagend ! Wehe dem, der es wagte, gegen das System Stellung zu nehmen. Noch 1937 wurden ungefähr 37 000 Offiziere hingerichtet, ohne daß das Ausland davon etwas wissen durfte [3]. Die Tatsache, daß in den Monaten März, April, Mai 1935 täglich ein bis zwei Spezialzüge mit ungefähr 600 bis 700 Personen aus Leningrad in die Verbannung rollten, besagt genug. Auf bloße Vermutungen hin sind vor dem Kriege Massen von Bürgern nach Sibyrien verbannt worden. Wie es mit der *politischen* Freiheit in Rußland steht, bezeugen die Tatsachen : daß nur *kommunistische Zeitungen* zugelassen werden ; daß alle *literarischen Publikationen* einer strengen Vorzensur unterworfen sind, sowie auch jede *Auslandsreise ;* daß es nur *eine* politische Partei geben darf, nämlich die kommunistische, welche in der Stärke von 4 ½ Millionen Anhängern unter Stalins Kommando das Riesenreich beherrscht ; daß im gleichen Sinne die *sogenannten Wahlen* in den Obersten Rat und Nationalrat stattfinden.

[1] II-II 66, 2 ad 1.

[2] « Ein Rußland-Schweizer über Sowjet-Union », Neue Zürcher Nachrichten, « Christliche Kultur », 23. Februar, 2. März, 16. März u. 23. März 1945.

[3] Das berichtet der General Krivitzky in seinem Buche : « Ich war in Stalins Dienst », das 1937 erschien.

Auch die *ausländischen Zeitungen* wurden nach und nach verboten. Der Briefwechsel ins Ausland ist strengstens überwacht. Die Folgen eines solchen politisch-sozialen Regimes haben sich bereits wenigstens zum Teil gezeigt und sind uns auch nur zum Teil bekannt. Die Industrialisierung der Landwirtschaft hatte zeitweilig mit großer *Arbeitslosigkeit* zu kämpfen. Gewiß hat man mit der kollektivistischen Massenarbeit auch große Bauten und einen riesigen Kriegsapparat geschaffen, aber bei *schlechten Löhnen* und *elendem Lebensunterhalt.*

Wo lag der tiefere Grund dieses sozialen Elendes ? Im Kommunismus als solchem, der einerseits eine riesige *Bürokratie* schafft und anderseits jede *persönliche Initiative* unterbindet. Das sagt der bereits zitierte Rußland-Schweizer mit den Worten : « Als einer der Hauptgründe der schlechten Wirtschaft des Landes ist zu erwähnen die Ausschaltung der *persönlichen Initiative* eines Angestellten, eines Beamten, eines Fachmannes. Die Sowjetunion hatte einen gewaltigen bürokratischen Verwaltungsapparat geschaffen, der sich mit keiner Staatsmaschinerie vergleichen ließ. »

Und dann der *soziale Friede!* Wie es mit diesem in Rußland stand, beweisen die zahllosen Prozesse unter den Kommunisten selbst, wo sogar Trotzkianhänger und Stalinfreunde sehr unbrüderlich sich gegenseitig befehdeten ! Die Geschichte der letzten 30 Jahre Rußlands ist noch nicht geschrieben, und wenn sie einstens objektiv geschrieben wird, wird sie Grauenhaftes offenbaren ! Fast unerträglich ist seit 1936-38 die *Spionagemanie* und damit die *persönliche Unsicherheit,* die fast täglich Personen spurlos verschwinden läßt. Von der *religiösen* Verfolgung reden wir hier gar nicht. Alles in allem in Betracht gezogen, hat der Kommunismus in Rußland Fiasko gemacht und kann nur mit erbärmlicher Tyrannei in Schach gehalten werden !

Die zweite historische Tatsache ist nicht von geringerer Tragweite. Soweit die Nachrichten in das erste Dunkel der Geschichte zurückreichen, bestätigen sie uns, *daß es immer Privateigentum gab,* bei den alten *Ägyptern, Babyloniern, Asyriern, Griechen, Römern* und *Germanen.* Vom Volke Gottes, den Israeliten, bestätigt uns das älteste und ehrwürdigste Geschichtswerk, die Heilige Schrift, daß es schon zur Zeit Kains und Abels Privateigentum gab.

Auch hier offenbart sich wieder die allgemeine Menschenvernunft, die den Völkern, ohne Abmachung, jene tiefsten, allgemeinsten sozialen Grundsätze offenbarte, die zur Erhaltung der Menschheit notwendig sind. Das eben gehörte zum alten « Ius gentium », wie wir früher betonten.

Artikel 9

Die Erwerbstitel des Eigentums

Mit dem Rechte auf Eigentum und seiner sozialen Notwendigkeit ist die Frage : *Wie erwirbt* sich der Mensch Eigentum in concreto ? noch nicht gelöst. Es tritt die Frage an uns heran : Welches sind die Titel, auf Grund deren der Mensch im Anfange und in der Folgezeit im *Einzelfall*, also in concreto, dieses oder jenes Gut als Eigenbesitz sich erwerben konnte und noch kann ? Das ist das Problem der Erwerbstitel des Eigentums. Wir werden diese Frage nur ganz allgemein, insofern sie auf das Naturrecht zurückläuft, erörtern, da gewisse Erwerbstitel, wie z. B. das Erbrecht, zu uferlosen Auseinandersetzungen führen müßten.

Die Unterscheidung zwischen dem ursprünglichsten, ersten Erwerbstitel und anderen mehr nur *abgeleiteten* Erwerbstiteln, ist begründet und soll auch für uns hier wegweisend sein.

1. Der ursprünglichste Erwerbstitel

Unter *ursprünglichstem* Erwerbstitel haben wir offenbar jenen Titel zu verstehen, kraft dessen einstens das *erste* Privateigentum entstand und kraft dessen auch später und heute noch herrenloses Gut Sondereigentum wird. Das setzt allerdings voraus, was auch wirklich der Fall war, daß im Anfange alle materiellen Güter in dem Sinne Gemeingüter waren, daß sie noch niemandem ausschließlich gehörten, aber jedermann zur Erwerbung verfügbar waren.

Ehedem lag dieser Grundtitel der Erwerbung nach allgemeinster Auffassung in der sogenannten **prima occupatio**, d. h. ersten Besitzergreifung eines bestimmten Gutes durch einen Privaten. Auch Thomas von Aquin huldigte, wie es scheint, dieser Ansicht, da er sagt : « Quaedam sunt, quae nunquam fuerunt in bonis alicuius, sicut lapilli et gemmae, quae inveniuntur in litore maris, et talia *occupanti* conceduntur. »[1] Auf diese Stelle haben schon Franz Walter[2] und Cathrein[3] aufmerksam gemacht. Die gleiche Stellung zugunsten der occupatio nahmen neben

[1] II-II 66, 5 ad 2.
[2] Das Eigentum nach der Lehre des hl. Thomas, S. 168.
[3] Moralphil. II 301 [2].

vielen andern ein *Jaccoud*[1], *Soto*[2], *Castelein*[3], *A. Trendelenburg*[4] und *Jos. Gredt*[5].

Gegner dieser These war indessen schon *Henry George*[6], der das Produkt der Arbeit zum Urtitel der Erwerbung machte, während noch Ältere den Anfang des Privateigentums auf einen Beschluß Adams oder Noes zurückführten[7]. Neuestens hat vor allem *Alex. Horváth* O. P.[8], dem *Bernard Kälin* O. S. B. in seiner trefflichen Ethik folgte[9], die Arbeit zum Urtitel des Privaterwerbs gemacht, allerdings in einem ganz anderen Sinne als Henry George. Ein scharfer Gegner der Arbeitsthese ist Cathrein[10].

Prüfen wir diese verschiedenen Ansichten genauer.

Zur *Vertragstheorie* bemerkt Cathrein mit Recht : « Ein ursprünglicher Vertrag kann nicht der erste Erwerbstitel sein, weil er selbst schon Privateigentum eines Stammhalters, einer Familie oder eines Stammes und mithin auch einen früheren Erwerbstitel voraussetzt. »[11] Auch die Ansicht einer *ursprünglichen Abmachung* wird jetzt allgemein abgelehnt. Noch kann irgend ein *positives Gesetz* Urtitel der Erwerbung sein, da ein solches das Erwerbsrecht immer wieder voraussetzt. Aber die *Arbeit ?* Für sie hat, wie bemerkt, Horváth in seiner scharfsinnigen Art eine tapfere Lanze eingelegt, um sie an Stelle der Okkupation zum ersten Erwerbstitel zu stempeln.

Auch uns scheint die Arbeit erster Erwerbstitel zu sein, aber nicht *an Stelle der Okkupation*, *nicht außer* der Okkupation, sondern **in der Okkupation.** Zur Begründung dieses Standpunktes Folgendes :

Jedermann muß die Okkupation eines herrenlosen Gutes als eine *Tätigkeit* auffassen. Also ist sie *Arbeit.* Und jedermann muß sie als *freie* Tätigkeit fassen, in der jemand ein äußeres Glücksgut, das herrenlos ist, als Mittel zu seinem Ziele wählt. Ohne das gibt es gar keine Herrschaft (dominium) und daher kein Privateigentum. Wir haben

[1] Droit nat. 127.
[2] De iust. et iure, IV q. 3 a. 1.
[3] Droit nat. 270.
[4] Naturrecht, § 93 S. 169.
[5] Ethic. spec. n. 999.
[6] Progress and Poverty, 247-248 ; vgl. *Cathrein*, das. II 304.
[7] *Cathrein*, das.
[8] Eigentumsrecht nach dem hl. Thomas von Aquin, S. 107 ff.
[9] L. c. 186 u. 188.
[10] Moralphil. II 302.
[11] Das. 302.

also in der Okkupation tatsächlich eine das Glücksgut *bearbeitende, beherrschende Arbeit.* Aber wie ist diese gestaltende Arbeit aufzufassen ? Hier liegt der springende Punkt. Es gibt eine doppelte Bearbeitung eines Glücksgutes, eine physische und eine ethische.

a) Die *physische* Bearbeitung gestaltet ein materielles Gut physisch, z. B. wenn der Künstler den Marmorblock zu einer Statue des Sokrates meißelt und gestaltet. Von dieser Gestaltung als ersten Erwerbstitel handeln wir hier offenbar nicht, denn manche materiellen Güter sind dieser Umgestaltung überhaupt nicht fähig, und kein Mensch wird behaupten, das Stück Marmor gehöre dem Künstler erst, wenn er es zur Statue des Sokrates umgestaltet hat. Dennoch hat Cathrein die Arbeit in diesem Sinne aufgefaßt und daher die Arbeitsthese bekämpft [1].

b) Die *ethische* Bearbeitung. Trotz des Sündenfalls übt der Mensch auch jetzt noch Herrschergewalt aus über die materiellen Güter. Denkend und freiwählend (Arbeit), also durch *Ideen* und höheres *Zielstreben*, ist ja der Mensch das Abbild des Allherrschers, unterjocht und gestaltet er die materiellen Glücksgüter, die er besitzt, indem er ihnen ein höheres Ziel, das *sittliche* Ziel gibt, dem sie als Mittel dienen. Sie werden durch diese Gestaltung in die *sittliche Ordnung* erhoben. Das ist die erhabene Arbeit, die im Privateigentum liegt. Das hat der edle Protestant und Aristoteliker Trendelenburg so tiefsinnig gesagt mit den Worten : « Der Sieg der Person über die Sache und die Herrschaft über die gleichsam gefangene Sache machen den Besitz aus, der anerkannt Eigentum ist. » [2] Und wiederum derselbe : « Es ist wichtig, das *Sittliche* im Eigentum zu erkennen. » [3] Und nochmals derselbe : « Indem alle Art des über die Erde verbreiteten Eigentums als spezifiziertes Werkzeug des menschlichen *Willens* und *menschlicher Zwecke* erscheint, erhält darin die Welt der Sachen eine *sittliche* Bestimmung. » [4]

Damit ist die Okkupation als ursprünglichster Erwerbstitel gegeben, sagt der gleiche Trendelenburg [5] ; denn mit der Besitzergreifung des herrenlosen Gutes hat das Eigentum überhaupt begonnen, ohne sie gäbe es kein Eigentum.

[1] Moralphil. II 303.
[2] Naturrecht, § 93 S. 167.
[3] Das. 168. [4] Das. 169. [5] Das.

Leider hat man, so scheint es uns, die Okkupation ganz irrig bloß als ein rein *äußerliches* Herantreten an ein Gut aufgefaßt [1]. In Wahrheit besteht sie in der *Absicht* und *dem Willen*, ein herrenloses Gut als zweckmäßiges Mittel zum Ziele *zu besitzen*, wie schon Cicero diesen Sinn dem Worte unterlegte und offenbar auch Thomas an der zitierten Stelle. Damit stimmt auch die Fassung des bürgerlichen Gesetzbuches des Deutschen Reiches: « Wer eine herrenlose, bewegliche Sache in Eigenbesitz nimmt, erwirbt das Eigentum der Sache. » [2]

So wie wir die Okkupation auffassen, ist sie als Erwerbstitel auch durchaus *naturrechtlichen* Charakters. Er liegt begründet in der *rational-freiheitlichen Menschennatur*, die naturgemäß hingeordnet ist, die materiellen Mittel zum Ziele selbst zu bestimmen und daher das Eigentum, da es Frucht der eigenen freien Tätigkeit ist, wie ein eigenes Kind betrachtet.

2. Die abgeleiteten Titel

Die abgeleiteten Erwerbstitel setzen vorhandenes Eigentum schon voraus. Je nachdem sie den Wert des schon vorhandenen Eigentums nur *verändern* oder sogar den *Besitzer* wechseln, haben wir zwei Klassen. Überall hat hier vor allem das Römische Recht seinen Einfluß ausgeübt.

Zur *ersten* Klasse gehören hier:

1. Der *Zuwachs* (accessio) oder die Verbindung, wenn mit dem vorhandenen Eigentum als Hauptsache sich Fremdes unzertrennlich als integrierender Bestandteil verbindet. So z. B. bei Landanschwemmungen. Der Zuwachs gehört dem Besitzer der *Hauptsache* ganz nach dem naturrechtlich begründeten römischen Satze: «Accessorium sequitur principale». Damit stimmt sowohl das Reichsdeutsche [3] als auch das Schweizerische Recht überein. [4]

2. Die *Vermischung* (confusio, commixtio). Bei untrennbarer Vermischung verschiedenen Eigentums behält jeder Eigentümer den proportionierten Anteil an der Mischung. Auch dieser naturrechtlich-römischen Satzung folgt sowohl das Schweizerische [5] wie das Reichsdeutsche Recht [6].

[1] Vgl. *Horváth*, l. c. 112.

[2] § 958.

[3] « Wird eine bewegliche Sache mit einem Grundstück dergestalt verbunden, daß sie wesentlicher Bestandteil des Grundstückes wird, so erstreckt sich das Eigentum an dem Grundstück auf diese Sache ». Bürgerl. Gesetzbuch, § 946.

[4] ZGB., Art. 725.

[5] ZGB., Art. 727.

[6] Bürgerl. Gesetzbuch, § 947.

3. Die *Verarbeitung* (specificatio). Verarbeitet jemand fremde Rohstoffe zu einem Gute *höheren* Wertes, so ist er Eigentümer. Naturrechtlich beruht dieser Titel auf dem Kausalprinzip: wer an das Sein einer Sache mehr leistet, ist Herr derselben. Daher fügt sowohl das Schweiz. Zivilgesetzbuch als auch das Reichsdeutsche Bürgerliche Gesetzbuch die Klausel bei: « Wenn die Arbeit kostbarer ist als der Stoff »[1].

4. Der *Fruchterwerb* (fructificatio). Nach dem naturrechtlich-römischen Satze: « Res fructificat domino », gehört die Frucht einer Sache dem Eigentümer der Sache. So die Jungen von Tieren, die Früchte des Bodens und der Bäume[2].

Bei all diesen Titeln wird die *bona fides* vorausgesetzt[3].

Zur *zweiten* Klasse der Erwerbstitel, welche einen *Wechsel* des Eigentümers bedingen, gehören:

1. Die *Übertragung* (traditio). Eigentumsrechte werden von einem Besitzer auf den andern übertragen durch *Kauf* und *Verkauf*, *Tausch*, *Schenkung* usw. Rein naturrechtlich geht das Recht der Übertragung aus dem Vollbesitz des Eigentümers selbst hervor, der über sein Eigentum verfügt, wie er will. Doch können die positiven Gesetzgeber der öffentlichen Ordnung wegen bestimmte Verordnungen erlassen, wie solches schon im Römischen Rechte geschah[4], und auch in der Schweiz der Fall ist[5].

2. Die *Ersitzung* (usucaptio), die im Römischen Rechte auch « praescriptio acquisitiva » genannt wird, während unser Wort « Verjährung », « praescriptio liberativa », nur die Tilgung einer Schuld betrifft[6].

Hat jemand eine fremde Sache während einer vom Gesetz festgelegten Zeit *ununterbrochen* in *gutem Glauben* besessen, so gilt er als Eigentümer. Die Zeitfrist wird von den verschiedenen Gesetzgebern je nach den verschiedenen Gegenständen — beweglichen und unbeweglichen — verschieden bestimmt. So bestimmt das Schweiz. Zivilrecht für Grundstücke 10 Jahre[7].

[1] ZGB., 726; Bürgerl. Gesetzbuch, § 950.
[2] ZGB., 643; Bürgerl. Gesetzbuch, § 955.
[3] ZGB.,726.
[4] Vgl. *Cathrein*, II 326.
[5] Vgl. ZGB., 656 ff.
[6] *Cathrein*, II 226.
[7] ZGB., 661. Dazu Deutsches Bürgerl. Gesetzbuch, § 927.

Ist die Ersitzung oder Verjährung ein *naturrechtlicher* Erwerbstitel? Eine schwierige Frage! Wenn jener Schalk, der da sagte, fast alles Privateigentum wäre ursprünglich gestohlen, recht hätte, so müßte man, des bonum commune wegen, der praescriptio, wenigstens der *immemorabilis* — der Ersitzung seit undenklicher Zeit, irgendwie naturrechtlichen Charakter beimessen. Thomas bestreitet nicht, daß durch sie Eigenbesitz entstehen könne. Aber über den Rechtscharakter schweigt er [1]. Wir folgen seinem Beispiele!

3. Auch im *Erbrecht* haben wir einen Wechsel des Eigentümers. Der Erblasser überläßt für den Todesfall seine Gesamthinterlassenschaft an Gütern und Schulden seinen Kindern oder andern Stammesgenossen [2]. Geschieht es durch eine ausdrückliche letzte Willensäußerung, so haben wir das *Testament* [3], wenn nicht, so haben wir die *Intestaterbfolge,* in der die letztwillige Willensäußerung nach den geltenden positiven Gesetzen vorausgesetzt wird. Auch kann die ganze Frage durch einen eigenen *Erbvertrag* geregelt werden.

Unter allen abgeleiteten Erwerbstiteln ist unzweifelhaft der Erbtitel der wichtigste. Der Zweck der Erbfolge ist offenbar die Erhaltung und der Schutz des Eigentums in der *Zukunft:* « in posterum », wie Thomas sagt [4], und zwar der Erhaltung in der *gleichen Familie* und im gleichen *Stamme,* sodaß das Erbrecht zugleich Familienschutz und eminent Gesellschaftsschutz bedeutet, wie A. M. Weiß O. P. scharf betont [5].

Selbstverständlich sind die Sozialisten Gegner des *naturrechtlichen* Charakters des Erbrechts. So auch alle Rechtspositivisten und schon S. Pufendorf bestritt den naturrechtlichen Charakter, wenigstens des Testamentes. Nur das positive Recht soll hier Geltung haben [6].

So kompliziert an sich das Erbrecht ist, seine *naturrechtliche* Grundlage ergibt sich wie von selbst aus der naturrechtlichen Stellung des *Eigentums,* dessen Schutz eben das Erbrecht ist. Die Kinder haben zwar, so betont der Aquinate, auch die Pflicht, im Notfall die Eltern zu stützen [7]. Aber für die *Zukunft* — und das geht das Erbrecht an —

[1] In IV. Sent. d. 41 q. 1 a. 5 ad 2.
[2] Vgl. ZGB., 457-466.
[3] Vgl. III 78, 3 ad 3; Comm. in c. 4 ad Gal. lect. 8.
[4] Comm. in Ep. II ad Cor. c. 12.
[5] Apol. IV 336.
[6] Vgl. *A. M. Weiß,* Apol. IV 330; *Cathrein,* Moralphil. II 329.
[7] « Dicendum est, quod ex praecepto tenentur filii ministrare et subvenire parentibus in *necessariis,* non autem congregare et thesaurizare eis. Nam thesaurizatio et congregatio fit in *posterum* ». Comm. in II. Ep. ad Cor. c. 12 lect. 5.

haben Eltern und Erblasser für die Kinder und Stammesgenossen durch Güterreichtum zu sorgen. Sind doch die Kinder nach Thomas das « Gemeingut von Vater und Mutter »[1], und das alte Römische Recht vertrat sogar den Satz : « Heres et defunctus habentur pro una persona. »[2] Das Erbrecht befördert das Wohl der Kinder und Stammgenossen : α) indem es die Arbeit der Eltern und Erblasser intensiver und sparsamer gestaltet, — sie arbeiten für « Eigene » ; β) indem sie beim Gedanken, für « Eigene » zu arbeiten, bestrebt sind, der Familie so viel Vermögen als möglich zurückzulassen ; γ) damit ermöglicht das Erbrecht jedem, zum materiellen und vor allem auch geistigen Wohl der *Gesellschaft* kraftvoll beizusteuern[3].

So teilt das Erbrecht das Los des Eigentumsrechts selbst, weil es seine mächtige Stütze ist. Und ganz logisch gehört es auch in die gleiche *Rechtssphäre* hinein. Die Sünde vorausgesetzt, ist das Erbrecht, wie das Eigentum, *sozial-notwendig*, gehört also zum alten « Ius gentium »[4].

4. Ragende Bedeutung unter den Erwerbstiteln, die einen Wechsel der Eigentümer bedeuten, hat der *Vertrag* (contractus). Als äußerlich-kundgegebene Willenseinigung zweier oder mehrerer Personen über eine Sache, hat er eine erstaunliche Vielgestaltigkeit. Nicht diese Vielgestaltigkeit interessiert uns hier. Wir fragen hier nur nach dem *letzten ursprünglichsten Grund der Rechtskraft* aller Verträge, also des Vertrages als solchen.

Die Verlegenheit, welche der *Rechtspositivismus* bei der Lösung dieser Frage fühlt, ist offenkundig. Wie gewohnt, tanzt er im Kreise stets um den gleichen Brei herum : er erklärt das Gesetz aus dem Vertrag und den Vertrag aus dem Gesetz, oder beide aus der Staatsomnipotenz, die wieder Gesetz und Vertrag voraussetzen, oder alles aus der Volksgewohnheit, die wieder positive Gesetze und Verträge voraussetzen.

In Wirklichkeit setzen alle positiven Gesetze, Verträge, Volksgewohnheiten und Staatsrechte die Hinordnung zur *Glückseligkeit*, also

[1] « Unde de lege naturae est, quod parentes filiis thesaurizent et filii parentum *haeredes* sint ; et ideo cum proles sit *commune* bonum viri et uxoris, oportet eorum societatem perpetuo permanere indivisam secundum legis naturae dictamen. » IV. Sent. d. 33 q. 2 a. 1.

[2] Dig. 50. 17, 1. 59.

[3] Vgl. dazu die ausgezeichnete Interpretation von *B. Kälin* O. S. B., Ethik, 190.

[4] IV. Sent. d. 33 q. 2 a. 2 ad 1.

zum bonum, zum Wohle des Individuums und der Gesellschaft voraus [1], denn ohne das ist nichts « gut » und « recht ». Ohne das gibt es überhaupt kein Wollen und Tätigsein [2]. Das aber kündet das oberste Naturrechtsprinzip [3]. Was aber individuell und sozial gut ist, kündet wieder die individuelle und soziale *Menschennatur* [4]. Alles das ist Naturrecht !

So ergibt sich wieder logisch und von selbst, daß alle positiven Rechte und Verträge und Gewohnheiten als Rechtsnormen vom Naturrecht abhangen [5].

R. von Iherings Ansicht, daß die bindende Rechtskraft der Verträge vom *gesellschaftlichen Wohle* abhange [6], ist richtig. Aber das ist schon Naturrecht, denn die soziale Natur des Menschen wird stillschweigend vorausgesetzt. Immerhin setzt Iherings Prinzip schon andere Prinzipien voraus und ist daher nie der *letzte Grund* der vertraglichen Rechtskraft !

Somit setzen alle Erwerbstitel des Privateigentums, wie das Privateigentumsrecht selbst, das Naturrecht voraus. Und selbst die Leugner des Naturrechts setzen es zumeist in der Leugnung wieder voraus. Hierin liegt ein besonderer Triumph des Naturrechts !

[1] *Aristoteles*, I. Eth. c. 13 ; *Thomas*, I-II 94, 2.
[2] I 82, 1 u. 2 ; II. C. G. 25 ; De Verit. q. 25, 1 ad 6.
[3] I-II 94, 2 ; vgl. *Manser* O. P., Naturrecht, S. 82-83.
[4] I-II 94, 2 ; *Manser* O. P., das. S. 88.
[5] I-II 94, 3.
[6] Zweck und Recht, I 266 (2. Aufl.).

Thomistische Synthese und wissenschaftliche Apologetik

Von Dr. Alexander M. HORVÁTH O. P.

Die allgemeine Einteilung der Theologie, die wir anderswo gegeben haben [1], läßt sich auch auf die Apologetik anwenden. Demnach unterscheiden wir im allgemeinen eine *wissenschaftliche* und eine *vulgäre Apologetik*. Beide haben die gleiche Zielsetzung, nur ihre Wege und Mittel sind verschieden. Ihr Ziel ist die persönliche oder allgemeine Begründung und Rechtfertigung des Glaubens. Dies geschieht in zweifacher Weise : objektiv durch den Nachweis der Annehmbarkeit der Offenbarung, subjektiv durch die Entfernung aller Hindernisse, welche die leichte Betätigung der Tugend des Glaubens hemmen könnten.

Die *vulgäre, vorwissenschaftliche Apologetik* bedient sich der gewöhnlichen Mittel des menschlichen Geistes. Der Vergleich der Glaubensgegenstände mit den natürlichen Wahrheiten meldet sich als eine notwendige Forderung des Denkens. Das Ergebnis ist eine zustimmende, bejahende oder eine ablehnende Stellungnahme dem Glauben gegenüber. Die Gründe, die diese Haltung rechtfertigen, stellen in einer mehr oder weniger geordneten Form die vorwissenschaftliche Apologetik oder eine derartige Glaubensbefeindung dar. Sie treten im täglichen Leben bei Diskussionen vielfach in einer originellen Weise auf. Je nach der allgemeinen Geistesrichtung der einzelnen Personen sind sie in sich verschieden gefärbt. Anders bildet seine Urteile das gläubige Gemüt, anders der laue, indifferente Geist und anders der Freidenker oder gar der ausgesprochene Religionsspötter.

Auch in einer *überwissenschaftlichen Form* kann die Rechtfertigung des Glaubens vor sich gehen. Diesen Vorzug können aber nur die Gläubigen genießen, die im Stande der Gnade leben und dem Einfluß der Gaben des Heiligen Geistes kein Hindernis in den Weg legen. Hierbei kommen besonders drei Gaben in Betracht : die Gaben des Verstandes, der Wissenschaft und der Weisheit [2]. Die Grundgesinnung solcher Seelen

[1] Divus Thomas 1941, S. 36 ff. und « Der thomistische Gottesbegriff », S. 134.

[2] Sofern bloß die persönlichen Bedürfnisse betrachtet werden, reichen die drei genannten Gaben aus. Sofern aber die Rechtfertigung nach außen hin sich zeigt, tritt die Gabe des Rates und der Seelenstärke helfend hinzu.

ist durch die Gabe der Frömmigkeit bestimmt, die ihnen die heiligste Scheu vor dem Offenbarungsworte einflößt ; getragen und erhalten aber wird sie durch die tiefe Ehrfurcht, welche den Abstand des Endlichen vom Unendlichen, sowohl dem Sein, als auch dem geoffenbarten Inhalte nach im lebendigen Bewußtsein ständig aufleuchten läßt. In dieser Hinsicht sind die Gaben des Heiligen Geistes einesteils ergänzende Hilfskräfte des Glaubens und dessen Stützen, anderenteils aber die Vollendung und Krone desselben. Was der pius credulitatis affectus leistet, wird durch die Gaben der Frömmigkeit und Gottesfurcht in einer höheren Weise erfüllt. Die übrigen Gaben aber bieten die motiva credibilitatis als ein fertiges, das ganze Bewußtsein mit unerschütterlicher Überzeugung fesselndes, geistiges Gut dar. Tatsächlich ist die Wirkweise der Geistesgaben ein Vorbild für die wissenschaftliche Apologetik ; die Folgen ihres Mangels aber bezeichnen den Weg der Glaubensbefeindung. Die gläubige vor- und überwissenschaftliche Apologetik geht aus einer frommen, gottergebenen Gesinnung (pius credulitatis affectus) hervor und sucht sich den Glaubensschatz so zurechtzulegen, daß das denkende Subjekt im neuen Lebensraume sich wohlfühlt. Der entgegengesetzte Weg ist jener der vor- oder unterwissenschaftlichen Glaubensbefeindung. Es fehlt da der Durst nach Gott und nach dem Göttlichen. Das Ergebnis kann nur die Ablehnung des Glaubens sein, richtiger gesagt : es wird durch diese Stellungnahme der Zutritt zu dessen Lebensraum verschlossen.

Die Zielsetzung der *wissenschaftlichen Apologetik*, bzw. jene einer derartigen Glaubensbefeindung ist im gleichen Sinne zu fassen. Ihre Mittel entnehmen sie der ausgebildeten systematischen Wissenschaft. Je nachdem letztere verstanden wird, fällt die Entscheidung aus. Wird die ausschließliche, prinzipielle Oberhoheit des menschlichen Wissens proklamiert, so bleibt nur der Weg für die Glaubensbefeindung offen. Erkennt man aber die Unterordnung der Wissenschaft unter eine höhere Macht und Norm an, dann kann man an eine Rechtfertigung des Glaubens und der Offenbarung denken. Das wissenschaftliche Streben, die Harmonie zwischen Natur und Übernatur, zwischen natürlicher Erkenntnis und Offenbarung nachzuweisen, nennen wir Apologetik. Das Endresultat der Apologetik lautet : der Mensch kann mit seiner vollen, natürlichen Erkenntnis und mit seinem dementsprechenden sittlichen Streben im Lebensraum des Glaubens einen wohlgeordneten Platz finden, und sich daselbst wohlfühlen. Das Ergebnis der Glaubensbefeindung aber ist in der Leugnung dieser Feststellung niedergelegt. In der Folge wollen wir die hauptsächlichen Richtungen beider Stellungnahmen be-

schreiben und insbesondere von der Apologetik bestimmen, welchem Wissenszweige sie angehört.

Da wir das Problem nicht bloß in strenger Anlehnung an die Prinzipien des hl. Thomas zu lösen beabsichtigen, sondern die Apologetik in seine Synthese hineinstellen wollen, müssen wir zunächst die hauptsächlichen synthetischen Gesichtspunkte des Thomismus kurz andeuten.

1. Synthetische Sicht von seiten der Potentialität und des sinnenhaften Seins

Sowohl das Seins- als auch das Erkenntnisgebiet wird durch die *Lehre von Akt und Potenz* beherrscht und erfaßt. Über die Bedeutung dieses Punktes hat G. M. Manser O. P. in seinem großangelegten Werke « Das Wesen des Thomismus » alles Wissenswerte dargestellt. *Der Dualismus von Akt und Potenz beherrscht die ganze Auffassungsweise des menschlichen Denkens und ist demnach außerordentlich geeignet, als Grundlage jeder Synthese zu dienen.* Daher die Unterscheidung des Seienden nach dem esse per se subsistens und esse participatum und die notwendige Bezogenheit des letzteren auf das erste. Was auf dem Seinsgebiete durch zwei real verschiedene Seinsprinzipien vertreten wird, tritt im Erkenntnisraum als zusammengesetzte Wahrheit auf. Daraus folgt die Bindung des Verstandes an das An-sich-Wahre und an das Wahre durch Teilnahme mit der notwendigen Beziehung des letzteren auf das erste. Hieraus entsteht auch die Schematisierung der menschlichen Erkenntnis, sowohl dem Inhalte als auch den logischen Formeln nach [1].

Die Grenzen des Erkennbaren nach der natürlichen Leistungsfähigkeit des menschlichen Verstandes werden durch das sinnenhafte Sein (ens in quidditate sensibili) gezogen. *Dieses Seiende muß in den Mittelpunkt der Synthese und der menschlichen Weltanschauung gestellt werden.* Jede Erkenntnis ist daher nach den Möglichkeiten und nach dem tatsächlichen Inhalt dieses Seienden zu bemessen, zu bewerten und gewissermaßen auch zu verwerten. Für das natürliche Gebiet bildet dasselbe das einzige ausschlaggebende Erkenntnismittel (ratio formalis cognoscendi) [2],

[1] Die Begründung siehe I 85, 5.

[2] Der Ausführung dieses Gedankens ist unser Werk « La sintesi scientifica di San Tommaso d'Aquino », Torino 1932, gewidmet.

während es für die Übernatur bloß als Umgebung (milieu) und Rand-Erkenntnismittel (ratio materialis), kurz « Umrandung oder Umrahmung » in Betracht kommen kann. *Diese Umrahmung muß uns in sich, nach ihrer eigenen Wahrheit bekannt sein.* Da sie den neuen Inhalt nicht positiv in sich umfaßt, vermag sie bloß zu seiner Beurteilung den Stoff zu liefern [1]. Wie können wir von einem in sich nicht erfaßbaren Gegenstand auf Grund der sicher feststehenden Erkenntnisse denken ? Ist er mit diesen vereinbar ? Läßt sich sein Inhalt *nach den Zügen der Umrahmung* vor unserem Geiste irgendwie vergegenwärtigen ? Die Anwendung dieser Methode ermöglicht eine indirekte Erkenntnis mancher in sich unerkennbaren oder für den Verstand unnahbaren Wahrheit. Je nachdem die Umrahmung gefaßt und bestimmt wird, sprechen wir von verschiedenartigen Erkenntnisweisen der genannten Gegenstände.

Wollen wir demnach zu einer einheitlichen Synthese oder Weltanschauung kommen, so ist es unbedingt nötig, ein abgeschlossenes Erkenntnismittel zu besitzen. Dasselbe muß so beschaffen sein, daß sein eigener formaler Inhalt mit allen auftauchenden Gegenständen vergleichbar ist und zu ihrer Beurteilung entweder ausschlaggebend (ratio formalis) oder andeutungsweise (ratio materialis) beitragen kann. Ein derartiges Weltanschauungsprinzip erblickt der Thomismus im Begriffe des all-

[1] Die Umgebung und Umrahmung enthält einen Inhalt nicht wirklich (actu) und positiv, sondern bloß der Nichtunmöglichkeit nach und negativ. Durch sie kann eine Erkenntnis nicht begründet, sondern nach einem Vergleich beider Inhalte kann bloß das Urteil gebildet werden : sie widersprechen sich gegenseitig nicht, so daß durch ihre Annahme weder die objektive Synthese noch die subjektive Bewußtseinseinheit gestört wird. Wir nennen sie ratio materialis cognoscendi, weil sie zur Erkenntnis des neuen Inhaltes bloß die Anweisung gibt, das Material liefert, ähnlich wie bei der allgemeinen notwendigen und geistigen Erkenntnis die Sinnesbilder (conversio ad phantasmata) diese Rolle spielen.

Die ratio formalis cognoscendi hingegen, als universale metaphysicum, enthält den neuen Inhalt positiv in sich oder sie ebnet den Weg zu solchen Erkenntnismitteln, die den Gegenstand in sich und positiv begründen. M. a. W. : wir erkennen einen Gegenstand auf Grund des ausschlaggebenden und den Verstand fesselnden Erkenntnismittels nach seinem eigenen und formalen Wahrheitsgehalte, während die umrandende Begründung ihn nur ratweise, in fremden Zügen, und darum nicht nach der formalen Wahrheit vergegenwärtigt, sondern seine Annehmbarkeit aus praktischen Erwägungen befürwortet. Daher muß ein neues ausschlaggebendes Motiv gefunden werden, damit der Verstand den Gegenstand aus Überzeugung annehmen kann. Dies ist beim Glauben der Fall : die natürliche Umrahmung kann die Annehmbarkeit der Offenbarung ratweise vorlegen, nahelegen ; ihre Kraft indessen reicht nicht hin, den Verstand zu fesseln ; dies vermag nur die sich offenbarende Veritas prima zustandezubringen und den Glaubensgegenstand nach seiner formalen spekulativen Wahrheit zu vergegenwärtigen.

gemeinen Seins, der vom sinnenhaft Seienden durch Abstraktion gewonnen wird[1]. *Seine Reichweite ist unendlich.* Als ausschlaggebendes Erkenntnismittel beherrscht er das gesamte Naturgebiet, indem er den Erkenntnisgegenstand nach dem allgemeinen Gesetz von Akt- und Potenz bestimmt und auch in den Raum des Unendlichen, das diesem Gesetze nicht unterworfen ist, einen Einblick gewährt. Nach seinen ureigenen Wesenszügen vermag er zwar das Ansichseiende nicht zu vergegenwärtigen; aber infolge der wesentlichen Seins- und Wahrheitsbeziehungen ist er eine sehr geeignete Umrahmung, um dasselbe nach den geoffenbarten Zügen dem menschlichen Verstand nahezubringen. Von hieraus begreifen wir die Forderung der thomistischen Synthese, *jeden, auch den übernatürlichsten Inhalt auf die Wesenszüge des sinnenhaft gegebenen Seins zurückzuführen und in denselben ähnlich zu schauen, wie in den Phantasiebildern die ewigen Wahrheiten betrachtet werden*[2].

Da aber das sinnenhaft gegebene Sein nicht bloß aus Akt und Potenz zusammengesetzt ist, sondern *Materie* und *Form* zu seiner

[1] Über die verschiedene Fassung desselben vgl. La sintesi ... unter dem Schlagwort « ente ».

[2] Die Bedeutung der conversio ad phantasmata beschreibt *Thomas* II. C. G. 73, wo er seine in III. dist. 31, 2, 4 vertretene Auffassung stark abändert. Das Angewiesensein des Verstandes auf die Einbildungskraft ist demnach ohne jede Einschränkung zu fassen. Ohne die Heranziehung derselben ist im Erdenleben kein Verstandesakt möglich. Diese Heranziehung nennen wir conversio ad phantasmata, wodurch die Hinlenkung der Aufmerksamkeit des denkenden Subjektes auf die Sinnesbilder ausgedrückt wird. In allen Fällen müssen wir in denselben bloß die Umrahmung der Verstandeserkenntnis erblicken; den formalen Erkenntnisgrund bieten die species intelligibiles; die sinnenhaften Bilder sind nur Hilfsmittel, wenn auch in verschiedener Weise. « Alio modo se habet intellectus possibilis ad phantasma quo indiget, ante speciem intelligibilem: et alio modo postquam recepit speciem intelligibilem. Ante enim, indiget eo ut ab eo accipiat speciem intelligibilem: unde se habet ad intellectum possibilem ut obiectum movens. Sed post speciem in eo receptam, indiget eo quasi instrumento sive fundamento suae speciei; unde se habet ad phantasmata sicut causa efficiens; secundum enim imperium intellectus formatur in imaginatione phantasma conveniens tali speciei intelligibili, in quo resplendet species intelligibilis sicut exemplar in exemplato sive in imagine » (II. C. G. 73). Für die Umrahmungserkenntnis ist besonders die zweite Form der Verwendung der Phantasiebilder von großer Bedeutung, da man auf diese Weise das an sich schwer oder gar nicht Faßbare in bekannten Zügen sich vorstellen kann. *Aus diesen Grundsätzen ersieht man, warum der hl. Thomas jeden Erkenntnisinhalt, insbesondere aber die geoffenbarten Wahrheiten auf sinnenhaft erkannte Seinsbeziehungen zurückführt. Dies verleiht seinem System die solide Seinsgrundlage, die leichte Faßbarkeit für den menschlichen Verstand und endlich jene Einheit, die man nie genug bewundern kann, da alles sich um einen Zentralpunkt, um das ens in quidditate sensibili, als formalen oder materialen Erkenntnisgrund gruppiert.*

inneren Konstitution derart gehören, daß man von denselben nicht absehen kann, so gehören auch sie zu den synthetischen Prinzipien der thomistischen Weltanschauung, nicht in sich, sondern in ihren Analogien. In sich sind sie konstitutive Prinzipien des veränderlichen, materiellen Seins, des ens mobile. Weil aber die Zusammensetzung aus Potenz und Akt in ihnen zuerst eine konkrete, faßbare Gestalt gewinnt, ist unser Verstand nach dem Gesetz der conversio ad phantasmata in der Gestaltung der soeben erwähnten Synthese an die Analogie der Materie und Form, ihres gegenseitigen Verhältnisses gebunden. In diesem Sinne erblicken wir in ihnen die Prinzipien einer partiellen oder auch totalen thomistischen Synthese. Das Gesetz der Potentialität beherrscht dieselbe vollends ; die Folgen desselben aber können nach dem Gesetz der conversio ad phantasmata nur im Rahmen von Materie und Form bewältigt werden.

Diese Analogie übertragen wir auf unsere ganze Erkenntnis. Der Gegenstand derselben (obiectum formale quod) wird nach der Art von Materie (obiectum materiale) und Form (ratio cognoscendi) bestimmt. Der Verstand selbst wird nach Analogie der materia prima als pura potentia erfaßt, deren artbestimmendes Prinzip, nach Art einer vorübergehenden, darstellenden Form, die Idee des Gegenstandes (species) bildet. Daß dieser Gedanke des Aquinaten auf dem Erkenntnisgebiete eine weitere Verwendung finden kann, haben wir in unserem Werke « La sintesi ... » unter dem Titel : Analogia tra l'intelletto umano et la materia prima (p. 351 ss.) ausgeführt.

Nach der gleichen Analogie sprechen wir von der Materie und Form der Sakramente, wobei die Rolle der Materie, als eines unbestimmten, aber bestimmbaren, jene der Form aber als eines ordnenden, bestimmenden Prinzips in Betracht kommt. Es werden ferner manche Fragen, wie z. B. die transsubstantiatio, die productio gratiae nur dann ins klare Licht gestellt, wenn man die Gesetze der Veränderung, die durch die Materie und Form bedingt sind, vor Augen hat und von deren Stoffbedingtheit absieht. Die spekulative Moral ist von diesen Analogien ganz durchdrungen. Die Lehre von den menschlichen Handlungen, von der Moralität, von den Tugenden und ihren Gegenständen ist ganz auf denselben aufgebaut. In der Soziologie sind Materie und Form der Gesellschaft, die Beziehungen der Untergebenen zur Autorität, zum Gemeinwohl usw. ohne diese Lehre ganz unverständlich. — Aus diesen Gründen haben wir behauptet, daß die Analogie der Materie und Form ein synthetisches Prinzip des Thomismus bildet.

2. Synthetische Gesichtspunkte auf Grund der Relationen

Ein weiterer synthetischer Gesichtspunkt des Thomismus ist in den Relationen (Beziehungen) gelegen. Für sich, ontologisch betrachtet, sind die Relationen die wertlosesten Seinsweisen. Sie besitzen die geringste Realität; ja, ihrem formalen Merkmale nach erheben sie auf realen Wert gar keinen Anspruch. Die relatio realis ist von der relatio rationis kraft des formalen Merkmales nicht zu unterscheiden. Ihr Unterschied ist bloß ihren Grundlagen (Fundamenten) zu entnehmen [1]. *Die Verstandestätigkeit, welche Relationen erfaßt, hat infolgedessen naturnotwendig synthetischen Charakter.* Ein Vergleich der Fundamente, die den Grund ihrer Verknüpfung bilden, ist zum Relationserlebnis unbedingt nötig; zur Bestimmung des Wertes der Relationen ist fast immer erfordert, die Zusammenhänge der einzelnen Fundamente mit anderen Seinsgegebenheiten zu untersuchen. In der Relation ist auf diese Weise die Einheit, die Verknüpfung einer Mehrheit ausgedrückt und in einer eigentümlichen Seinsweise zusammengefaßt. Aus diesem Grunde ist die Relation für die Erkenntnisordnung ein vorzügliches Prinzip der Synthese, und mag auch ihr Sein noch so geringfügige Bedeutung haben, so ist doch ihr Ausdehnungsradius, ihr Wirkungsfeld von der größten Wichtigkeit. *Die Weltanschauung ist ja selber nichts anderes als die relative Einheit aller Erkenntnisse und Bewußtseinsinhalte.* Die Beziehung zu einem ungeteilten, allgemeinen Prinzip verleiht den individuell verschiedenen und getrennten Inhalten den Zusammenhang und jenen eigentümlichen Erkenntniswert, nach dem sie etwas mehr oder etwas anderes darstellen, als wenn sie für sich getrennt betrachtet werden [2]. So betrachtet, bieten sie uns bloß die Einsicht in ihre eigene ontologische Wahrheit; unter dem Einfluß eines höheren Prinzips und in Beziehung zu demselben aber erscheinen sie als Teile einer großen Einheit und Allgemein-

[1] I 28, 1. Vgl. auch des Verf. « Metaphysik der Relationen » und « Der thomistische Gottesbegriff », S. 150 ff.

[2] In diesem Sinne sprechen wir von dem « Temperament » unserer Begriffe und aller Erkenntnisse. Mancher Zug, der in ihnen aufleuchtet und bei der gesonderten Betrachtung hervortreten und herrschen würde, muß bei der relativen Berücksichtigung und nach dem Vergleich mit anderen Gegenständen zurücktreten und nach denselben abgetönt werden. Dies bedeutet durchaus nicht die Änderung der eigenen ontologischen Wahrheit, sondern nur die richtige Erfassung derselben nach den Forderungen der Gesamtheit und des Seienden als solchen, dessen Teil jede Wahrheit und jedes einzelne Sein bilden muß. Näheres hierüber in des Verf. La sintesi scientifica di San Tommaso d'Aquino, S. 359 u. 491.

heit. Diese Erkenntnis ist jenes «mehr oder anderes», das ihnen, unbeschadet des absoluten Inhaltes, hinzugefügt wird und für den Verstand eine wesentliche Bereicherung mit sich bringt. Ihre Erkenntnis wird auf diese Weise eine cognitio in alio, eine Erkenntnis in einem umfassenden Prinzip, dessen Inhalt und Wahrheitskern die Teilkenntnisse bereichert und von dem aus auf dieselben ein neues, höheres, allgemeineres Licht ausströmt. Das Weltanschauungsprinzip kann die Einzelerkenntnisse als formaler oder als materialer Erkenntnisgrund (ratio cognoscendi) umfassen. Im ersten Falle sind die Beziehungen der Teilkenntnisse zum Prinzip so bestimmt, daß sie in demselben positiv enthalten erscheinen und durch dessen Züge in sich (cognitione propria vel communi) erkannt werden können [1]. Der zweite Fall aber besteht, wenn das Prinzip den Teilinhalt bloß negativ enthält, d. h. durch die eigenen Züge denselben nicht begründet oder kenntlich macht, dessen Annahme indessen nicht bloß nicht hindert, sondern wohlwollend begünstigt und durch das eigene Licht äußerlich beleuchtet. In diesem Falle hat das Prinzip den Wert einer Umrahmung. Denn, wenn die Teilinhalte auch auf dieser Grundlage in sich, nach der eigenen ontologischen Wahrheit nicht erfaßt werden, so vermittelt doch das zentrale, synthetische Prinzip von ihnen immerhin eine relative Erkenntnis, aus welcher das denkende Subjekt die Sicherheit erhalten kann, daß sie in die gesamte Weltanschauung ohne Widerspruch organisch eingefügt werden können.

Für die thomistische Synthese ist nach dem Gesagten unbedingt erforderlich, daß alle Erkenntnisinhalte eine relative Einheit bilden, die durch die Beziehung auf das Weltanschauungsprinzip erreicht wird. Im allgemeinen ist für sie charakteristisch, daß sie ein solches Prinzip annimmt und anerkennt, in welches das Gesamtgebiet des Seienden eingefügt werden kann. Die Natur (natura naturata) und die Ursache der Natur (natura naturans) können durch das Licht dieses Prinzips, wenn auch nicht in gleicher Weise, beleuchtet werden. Auf diese Weise fließen sie zu einer Einheit zusammen, in welcher, unter Beibehaltung der eigenen ontologischen Wahrheit und der formalen Erkenntnisgründe, die Harmonie, das ungestörte Zusammensein aller Inhalte aufleuchtet. Ganz besonders eigentümlich ist es aber für den Thomismus, den Wertmesser der relativen Einheit aller Erkenntnisse im sinnenhaft erscheinenden Sein, im esse per participationem zu erblicken [2].

[1] Ebd. S. 362 und über die Weltanschauung, S. 428.
[2] La sintesi ... S. 317 ff.

3. Zwei Wege der wissenschaftlichen Erkenntnis (Via synthesis)

Für die Synthese selbst bezeichnet der hl. Thomas zwei Wege : die via inventionis und die via iudicii [1]. Das Weltanschauungsprinzip muß das ganze Erkenntnisgebiet beherrschen. Es tritt aber dem menschlichen Verstand in zweifacher Form entgegen : *a*) in seiner inhaltlichen Unbestimmtheit mit einer gleichsam unermeßlichen logischen Reichweite, *b*) mit einem vollständig bestimmten und abgeschlossenen Inhalt, als universale metaphysicum. Diese zweifache Rolle des Prinzips bestimmt die beiden Wege der wissenschaftlichen Erkenntnis, die via synthesis et analysis, die wir anderswo beschrieben haben [2]. Auf dem Wege der Synthese wird sein Inhalt ausgebildet und bestimmt. Die gewöhnlichen Erkenntnisweisen und -mittel (Sinnestätigkeit, abstractio effectiva, considerativa usw.) werden angewendet, und die Einzelerkenntnisse liefern dann das Material zur Bildung des allgemeinen Wertes. « Per res temporales in cognitionem devenimus aeternarum », sagt der hl. Thomas [3]. Dies ist die via inventionis vel synthesis, deren Abschluß oder Höhepunkt die Erkenntnis des inhaltsreichen und metaphysisch allgemeinen Begriffes bildet. Der Weg der Synthese kann indes auch eine andere Bedeutung haben. Wenn der Wert einer allgemeinen Erkenntnis, sei es bloß methodisch, sei es in allem Ernste, in Zweifel gezogen wird, so muß sie verteidigt werden. Bezieht sich die Verteidigung bloß auf die inneren Elemente, und wird nachgewiesen, daß der Gegenstand widerspruchslos ist, so hat die Abwehr nur einen logischen Wert [4]. Die Beruhigung des Verstandes ist unvollkommen, da die reale Wertung vollständig fehlt. Um dahin zu gelangen, müssen alle Züge des Gegenstandes auf Grund von realen Beziehungen gerechtfertigt werden. Diese wissenschaftliche Arbeit ist jene zweite Art von Synthese, von der wir sprachen. Eine solche Forschung mit ihren Erörterungen und Ergebnissen wird positive Verteidigung oder Apologetik genannt.

Daß wir hier vor einer *Wissenschaft* stehen, dürfte ohne weiteres klar sein. Gegenstand des Wissens ist jenes Objekt, dessen Rechtfertigung und Vergegenständlichung unternommen wird. Dies wenigstens im allgemeinen Sinne des Wortes. Zu einer strengen Wissenschaft wird

[1] I 79, 8-9.
[2] Vgl. Der thomistische Gottesbegriff, S. 68 ff. und La sintesi ... unter dem Schlagwort : analisi — sintesi.
[3] I 79, 9.
[4] Vgl. Der thomistische Gottesbegriff, S. 47 ff.

das ganze Vorgehen mit seinen Resultaten dadurch, daß das Endurteil auf Grund von methodisch und inhaltlich wissenschaftlichen Untersuchungen gefällt wird. Die Beweismittel werden bei der apologetischen Rechtfertigung nicht direkt dem Gegenstande, sondern seiner Umgebung, d. h. jenen Dingen und Gegenständen entnommen, auf welche die zu rechtfertigende Erkenntnis sich bezieht und durch welche ihr Inhalt beleuchtet und annehmbar gestaltet wird. Aus diesem Grunde ist die so entstehende Wissenschaft eine Verteidigung, Apologie oder Apologetik. *Sie ist darauf eingestellt, den Wahrheitsgehalt der Erkenntnis nicht in sich, sondern im Lichte der Umgebung aufzuhellen und die Annehmbarkeit derselben von dieser Seite aus zu empfehlen, ja aufzudrängen.* Ihr Zweck ist, die Hindernisse zu entfernen, welche der Annahme der Erkenntnis im Wege stehen. Die apologetische Wissenschaft braucht infolgedessen durchaus nicht den formalen Erkenntnisgrund für die Annahme des zu rechtfertigenden Gegenstandes zu bieten. Dies ist nur dann der Fall, wenn die Umgebung mit ihm vollständig homogen ist, d. h. die gleichen positiven Züge enthält, wie der Gegenstand selbst, und so denselben nicht bloß in potentia, sondern actu (implicite) enthält. Eine solche Apologetik stellt die Metaphysik, insbesondere der Beweis des Wertes unserer Erkenntnisse, wie auch die natürliche Erkennbarkeit Gottes dar [1]. Am häufigsten hat aber die Umgebung bloß den Wert einer Umrahmung, welche den zu rechtfertigenden Gegenstand nicht actu und in sich, sondern bloß in potentia, in den nicht widersprechenden Zügen der Umgebung enthält. Auch diese Apologetik hat einen hohen, streng wissenschaftlichen Wert, da sie mit allen Mitteln der Wissenschaft nachweist, daß von seiten der Umrahmung nichts vorliegt und zu finden sei, was dem Wahrheitsgehalt des Gegenstandes widersprechen und seine Annehmbarkeit hindern würde. Dieser Nachweis ist von hohem positivem Wert [2], obgleich ihm nur ein negativer Erkenntnisgrund entnommen werden kann: nihil obstat ex parte ambientis. Falls also anderswo ein formaler Erkenntnisgrund gefunden wird, der entweder

[1] In bezug auf die Metaphysik ist dies ohne weiteres klar, da sie nur die der natürlichen Faßbarkeit eigenen Erkenntnismittel anzuwenden vermag. In bezug auf die natürliche Erkenntnis Gottes werden wir dies später eigens nachweisen.

[2] Der positive Wert besteht in der wissenschaftlich begründeten Einsicht, daß der Gegenstand von seiten der Umrahmung annehmbar ist. Der Erkenntnisgrund kann hierbei bloß negativ sein, weil die Umrahmung für eine demonstratio propter quid nicht geeignet ist, da sie den Gegenstand actu nicht enthält. Zur Bewerkstelligung der erwähnten Einsicht kann sie indessen positiv beitragen, wenn nur die demonstratio quia wissenschaftlich standhält.

die innere reale Annehmbarkeit des Gegenstandes aufhellt, oder eine äußere Annehmbarkeit (auf Grund der Autorität) gewährleistet, räumt die apologetische Rechtfertigung alle Hindernisse weg, welche die Betätigung und Anwendung des formalen Erkenntnisgrundes hindern würden. *In allen Fällen ist es also die Aufgabe der apologetischen Verteidigung, die Entfaltung des Wahrheitsgehaltes des Gegenstandes und des formalen Erkenntnisgrundes zu ermöglichen oder zu erleichtern.* Der Verstand ist im Besitz der apologetischen Begründung hinlänglich ausgerüstet, um dem Gegenstande wohlwollend gegenüberzustehen und seinen Wahrheitsgehalt nicht bloß in sich aufzunehmen, sondern auch in die gesamte, widerspruchslose Synthese einzufügen [1].

Hieraus ist ersichtlich, daß die Apologetik, welche die Rechtfertigung einer allgemeinen Erkenntnis, insbesondere einer Weltanschauung

[1] Die Einstellung des Verstandes einem Gegenstande gegenüber kann dreifach sein: positiv, negativ, privativ (konträr). Besteht seine Ausrüstung aus Erkenntnismitteln (species, habitus), die den Wahrheitsgehalt in sich aufhellen, so ist der Verstand vom Objekte gefangen genommen: er kann sich ihm gegenüber nur zustimmend verhalten, außer affektive Gründe verhinderten dies. Privativ ist die Einstellung, wenn die Erkenntnismittel konträre Züge darstellen, die den Wahrheitsgehalt des Gegenstandes nicht bloß verdunkeln, sondern die Berührung mit ihm direkt hindern und unmöglich machen. Negativ, d. h. indifferent ist endlich die Einstellung, wenn die Erkenntnismittel den Gegenstand weder in sich aufhellen noch verhüllen, in der Wahrheit der Umgebung aber derart aufzeigen, daß der Verstand jederzeit zuzustimmen geneigt ist, wenn irgend ein formaler Erkenntnisgrund dafür eintritt. Auf Grund der Umrahmung erscheint daher eine Wahrheit bloß wissenswert und annehmbar; kraft des formalen Erkenntnisgrundes aber wird die Annahme zu einem formalen Verstandesakt gestaltet. Die gewonnene Annehmbarkeit ist indes weder mit dem objektiven Zweifel noch mit der Meinung (opinio) zu verwechseln. Im ersten Falle sind die Erkenntnismittel so schwach, daß sie die Gefangennahme des Verstandes nicht bewerkstelligen können. Im zweiten Falle aber vermögen sie die Furcht des Gegenteiles nicht zu vertreiben. Wird die Begründung durch die Umrahmung wissenschaftlich durchgeführt, so ist sie so kräftig, daß sie das Aufkommen eines vernünftigen Zweifels ausschließt. *Nach einem solchen Beweis, der das Ziel jeder wissenschaftlichen Apologetik bezeichnet, ist die Erkenntnis des Gegenstandes in bezug auf die Vereinbarkeit desselben mit dem Wahrheitsgehalte der Umrahmung eindeutig bestimmt.* Hierüber kann weder ein Zweifel noch eine bloße Meinung bestehen. Wir haben es hier mit einer wissenschaftlichen Überzeugung zu tun. Nur weil die apologetische Begründung den formalen Erkenntnisgrund nicht aufhellt, sondern anderswoher erwartet, ist die captivatio intellectus in dieser Hinsicht nicht vollendet. Dies ist das Ziel eines weiteren Strebens und einer weiteren Untersuchung, so daß also die Nicht-Vollendung des Gegenstandes durch den formalen Erkenntnisgrund mit der objektiven Evidenz der apologetischen Erkenntnis sich vereinbaren läßt. Hieraus folgt aber auch, daß, wenn der formale Erkenntnisgrund heterogen ist (dem übernatürlichen Glaubensbereich angehört), mit seiner Dunkelheit die wissenschaftliche Klarheit der apologetischen Evidenz vereinbart werden kann, wie dies *Thomas* II-II 1, 4 ad 2 behauptet.

unternimmt, eine synthetische Wissenschaft ist. Sie gehört zur via inventionis, die zur vollwertigen Erkenntnis der genannten Gegenstände und zur Überzeugung führt, daß sie zur Zusammenfassung der Einzelerkenntnisse, zu deren Wertung und widerspruchslosen Einigung geeignet ist. Diese Einsicht und die Begründung derselben bedeutet eine Bereicherung der Erkenntnis des Gegenstandes, stellt ihn in helleres Licht, so daß in dieser Wissensform alle Merkmale einer Synthese, der via inventionis, enthalten sind. Ein weiteres Zeichen der Synthese ist, daß diese Erkenntnisse nicht aus den inneren Zügen und aus dem eigenen Wahrheitsgehalt des Gegenstandes abgeleitet, sondern der Umgebung desselben entnommen werden.

4. Die artbestimmende Kraft des Prinzips (Via analysis)

Fragen wir nun, zu welcher Art von Wissenschaft die synthetische Apologetik gehört, so kann die Frage nur in *einem* Sinne beantwortet werden: *sie gehört zu jener Art Wissenschaft, zu deren Abstraktionsgrad der zu rechtfertigende Gegenstand gehört.* Daß die Artunterschiede der Wissenschaften nach der Höhe der Abstraktion bestimmt werden, ist allbekannt. Da aber die Wissenschaft im aristotelisch-thomistischen Sinne die Erkenntnis in einem Prinzip und durch den Wahrheitsgehalt desselben bedeutet, hängt unser Gesamturteil über eine Wissenschaft von der Beschaffenheit des Prinzips ab. Die Grenzen der Wissenschaft werden durch die Umfassungskraft, durch die Allgemeinheit des Prinzips gezogen. Was außerhalb derselben liegt, gehört nicht in die wissenschaftliche Synthese jener Art, die das eigentümliche Licht, die Wirkkraft und den bestimmenden Wahrheitsgehalt des Prinzips widerspiegelt. Demnach muß alles, was Gegenstand der Wissenschaft ist, real auf das Prinzip bezogen werden, in ihm begründet sein, seine ureigenen Züge an sich tragen und durch sein Erkenntnislicht beleuchtet werden. Auf diese Weise und in diesem Sinne sagen wir, daß *das Prinzip jeden einzelnen Gegenstand in seinen Bannkreis zieht, darin behält, an seiner eigenen Erkennbarkeit teilnehmen läßt, mit anderen Worten: in seine eigene Art und Erkennbarkeit eingliedert*[1]. Die Einzelerkenntnisse

[1] Die *Arteigenheit* (species) bezeichnet eine Wesenseinheit oder -ganzheit. Mag sie einfach, oder aus verschiedenen Zügen zusammengesetzt sein, stellt sie doch eine ungeteilte und unteilbare, notwendige und unveränderliche Gegebenheit dar. Eine Vermehrung oder Veränderung kann an ihr nicht vorgenommen werden, ohne daß die Arteigenheit aufgehoben wird. Man kann von ihr in verschiedenen

verhalten sich zum Leitgegenstand, wie die Individuen zu ihrer Spezies. Hieraus folgt, daß die Art der Wissenschaft, sowohl der Ausdehnung, wie der Färbung des Wahrheitsgehaltes nach von der Erkennbarkeit der Prinzipien abhängt [1]. Die Erkennbarkeit des Leitgegenstandes ist

Wendungen sprechen: *logisch* (als secunda intentio) bezeichnet sie ein allgemeines Prädikat, welches das Wesen aller einzelnen Subjekte, die ihm unterstellt sind, ausdrückt; *real* (als prima intentio) bedeutet die Artbestimmung die Seinsgrundlage solcher Aussagen, das universale potentiale. Durch diese Seinsgegebenheiten wird das unveränderte und unveränderliche Wesen der Dinge sichergestellt.

Die Arteigenheit wird anders bestimmt, wenn das Ding eine Natureinheit darstellt, als wenn es sich bloß um eine künstliche Einheit handelt. Im ersten Falle sind es feste, unveränderliche und absolute Gegebenheiten, die sie sicherstellen; im zweiten Falle aber handelt es sich bloß um eine Beziehung zu einem gemeinsamen Prinzip, welches eine Vielheit von verschiedenen Beständen in seinen Bannkreis zieht. Daher ist die Arteigenheit eine analoge Bestimmung, und man darf an die künstliche Einheit nicht die gleichen Forderungen stellen, wie an die natürliche. Es genügt zur Aufnahme in die Arteigenheit jede Veränderung an einem Bestand, die eine Verähnlichung desselben mit dem Seinsgehalt des Prinzips mit sich führt. In diesem Sinne sprechen wir von der Artbestimmung der Wissenschaften, der moralischen Handlungen usw., da die einzelnen Objekte infolge des Kontaktes mit dem Prinzip zu eigens gestalteten Gegenständen werden und auch die entsprechenden Tätigkeiten demgemäß beeinflussen.

Im Bereich der Wissenschaften gibt es artgetrennte Formen im logischen Sinn. Diese werden der verschiedenen Bestimmbarkeit eines Subjektes (partes potentiales) entnommen. Die reale Arteigenheit hängt von der Wirkkraft des Subjektes oder Prinzips ab, zu welchem sich die einzelnen Objekte verschiedenartig verhalten, auf dasselbe bezogen werden und so eine neue Art der Erkennbarkeit aufweisen können. Die einfache Unterordnung (subordinatio) bringt eine spezifische Änderung in der Erkennbarkeit des Objektes nicht zustande, sondern nur die qualifizierte Unterordnung, die man Angliederung (subalternatio) nennt. Aus dem Gesagten erhellt, daß der Artunterschied der Wissenschaften anders zu beurteilen ist, als jener der Naturdinge.

[1] Wir sprechen von der Färbung des Gegenstandes, da seine ontologische Wahrheit von dem eigenen Seinsgehalt abhängt, nach welchem er selbständig in die Wissenschaft eintritt. Dies nennen wir obiectum materiale der Wissenschaft, den objektiven, absoluten Wert ihrer Gegenstände. Dadurch aber, daß die einzelnen Objekte in den Bannkreis eines allgemeinen Prinzips gelangen, erhalten sie eine eigene relative Erkennbarkeit, die je nach der Wirkkraft des Leitgegenstandes verschieden ist und ihrem absoluten Wahrheitsgehalt eine eigentümliche Artbestimmung verleiht. Dies nennen wir *die Färbung des Gegenstandes*, die mit dem Fachausdrucke obiectum formale quo bezeichnet wird. So ist das Prinzip ratio cognoscendi, Erkenntnisgrund, und der durch seine Wirkkraft bestimmte Gegenstand (obiectum materiale) obiectum formale quod, eine, auch in eine höhere Einheit eingefügte und nach allgemeinen Werten erkannte objektive Seinsgegebenheit. Die Färbung, das sogenannte obiectum formale quo gehört demnach unter allen Umständen zu den Relationswerten. Von seiten des Prinzips bezeichnet das obiectum formale quo die artbestimmende Wirkkraft desselben, also einen absoluten Wert mit beziehungsweiser Bestimmung. Wir könnten es relatio secundum dici, scibilitas activa nennen, wodurch die Eignung des Leitgegenstandes zur Gestaltung der Materialobjekte ausgedrückt wird. Von seiten der letzteren aber

aber durch die eigene ontologische Wahrheit (als obiectum materiale) und durch die Höhe des Abstraktionsgrades (als ratio cognoscendi) bestimmt und bedingt, so daß in letzter Instanz die artgestaltende Kraft im Abstraktionsgrad des Prinzips zu suchen ist. Je höher der letztere ist, umso allgemeiner ist der Leitgegenstand in seiner Reichweite und in seinem ontologischen Wahrheitsgehalte, umso mehr Erkenntnislicht kann aus ihm ausströmen und zur einheitlichen Erfassung der Einzelgegenstände beitragen.

Bei jeder synthetischen Wissenschaft tritt das Prinzip als Leitgegenstand zunächst in seiner bloß existentialen Form auf. Die Erkenntnis der Existenz eines Dinges schließt allerdings jene seiner Wesenheit ein; nur braucht letztere durchaus nicht eine erschöpfende zu sein. In den meisten Fällen muß man sich mit einer ganz unbestimmten Kenntnisnahme begnügen, die entweder in einer Namenserklärung besteht, oder ganz verworrene inhaltliche Züge aufweist [1]. Wir können sagen, daß der begriffliche Bestand an Wesenszügen sehr arm ist. Es erscheint vor dem denkenden Verstande gerade soviel, daß er das dargestellte Ding vom allgemeinen Sein unterscheiden kann und daß es als ein « aliquid » von den übrigen Beständen getrennt erscheint. Umso ausgedehnter ist indes die logische Reichweite, kraft welcher das Blickfeld des Verstandes einerseits erweitert, andererseits aber auf ein bestimmtes Gebiet eingeschränkt wird. Diese Ausdehnung ist nicht mehr unendlich, wie bei dem allgemeinen Sein. Daher hat der Verstand einen Anhaltspunkt, um seine Untersuchungen auf ein bestimmtes Gebiet zu beschränken, wo er gleichsam den Rohstoff zur Bestimmung des inhaltsleeren Begriffes finden kann [2]. Die Grenzen dieses Gebietes werden durch die logische Ausdehnung bestimmt, die eigentlich in der Beziehbarkeit des Begriffes zu den verschiedenen Gegenständen besteht. *In diesem Sinne nennen wir das oberste Prinzip den Leitgegenstand der synthetischen Wissenschaften.* Er ist wirklich die Seele der ganzen Untersuchung. Es kann hierbei kein Schritt unternommen werden, der nicht durch das Interesse an dem zu bestimmenden Prinzip bedingt wäre. Der Leitgegenstand schreibt infolgedessen das ganze Ziel der Unter-

bezeichnet das obiectum formale quo im entfernten Sinne die Aufnahmsfähigkeit der gestaltenden Kraft des Prinzips, im eigentlichen Sinne aber die Form ihrer Erkennbarkeit und ihrer Einfügung in eine allgemeine Synthese, die Bereicherung ihres eigenen Wahrheitsgehaltes durch die Züge des Leitgegenstandes. Hierüber später noch ausführlicher.

[1] I 2, 2 ad 2.

[2] Näheres hierüber: La sintesi ... S. 339 ff.; Der thomistische Gottesbegriff, S. 53 ff.

suchung vor: *das Prinzip zu erkennen und zu bestimmen,* ist das Ziel einer synthetischen Untersuchung. *Er ist aber zugleich der Erkenntnisgrund derselben.* Jedes Urteil, ja, selbst der vorausgehende Zweifel, Meinung usw., muß vom steten Bewußtsein begleitet werden, daß die Gegenstände, aus denen es gebildet wird, mit dem Prinzip in Beziehung stehen, seiner logischen Universalität unterstehen. Diese Erkenntnis vermag das zu bestimmende Prinzip auf Grund seiner eigenen inhaltlichen Bestimmung allerdings nicht zu vermitteln; aber die vorhandenen Wesenszüge reichen hin, um das zu untersuchende Gebiet soweit zu beleuchten, daß der Verstand die Möglichkeit der Beziehungen erkennen kann. M. a. W.: *das Prinzip ist kein formaler, wohl aber ein materialer Erkenntnisgrund, der dazu dient, den aus der Umgebung geschöpften Erkenntnissen eine bestimmte Richtung zu geben und ihre Züge für die Ausbildung des unbestimmten Inhaltes dienstbar zu machen.* Die Eigenart und Färbung der Untersuchung und aller Resultate ist demnach auf das Prinzip zurückzuführen, so daß es einen wirklichen Erkenntnisgrund der Synthese bildet und somit hierbei eine artbestimmende Rolle spielt. Mögen also die Teilfragen der Untersuchung, für sich betrachtet, die Züge einer Wissenschaft anderer Art an sich tragen, so werden sie doch in ihrem nächsten Zweck durch die Beziehung zum Leitgegenstand bestimmt. In diesem Zusammenhange leuchtet in ihnen das Erkenntnislicht des Prinzips auf, ihr Inhalt wird nicht mehr in seinen absoluten Zügen betrachtet, sondern in die Einheit des Leitgegenstandes eingefügt. Deshalb gehört die Gesamtheit der synthetischen Untersuchungen zu jener bestimmten Art der Wissenschaft, die durch den Abstraktionsgrad und die dadurch bedingte logische Ausdehnung und Universalität des Prinzips bestimmt wird. *Handelt es sich infolgedessen um die apologetische Verteidigung eines Prinzips, welche die Untersuchung auf Grund der Umrahmung unternimmt, so besteht nach dem Gesagten kein Zweifel darüber, daß dieselbe jene wissenschaftliche Artbestimmung aufweist, die dem Leitgegenstande eigen ist.*

Unter *synthetischer Apologetik* verstehen wir demnach die Begründung eines Prinzips, seine vollwertige Erkenntnis als Leitgegenstand durch die Umgebung. Sie vermittelt die Einsicht, daß das in sich unbekannte Prinzip kraft der leichter zugänglichen oder schon in sich gut bekannten Umgebung nach seinen eigenen positiven Zügen bestimmt werden, oder wenigstens in der Wahrheit der Umrahmung so aufleuchten kann, daß die objektive Vereinbarkeit beider, wie auch ihr Zusammensein im Bewußtsein des gleichen Subjektes wissenschaftlich bewiesen

dasteht. *Als Endresultat einer Apologetik dieser Art ist also die Vermittlung jener wissenschaftlichen Überzeugung anzusprechen, die nicht bloß nach den Gesichtspunkten der praktischen, sondern auch der spekulativen Wahrheit jene Einsicht und Stellungnahme vermittelt, daß der Erkenntnisstoff des einen Teiles die Annahme des andern Teiles keineswegs hindert und so die zwei Erkenntnisgegenstände einander nicht feindlich, privativ oder konträr, sondern wohlwollend gegenüberstehen.*

Wenn das Prinzip auf Grund seines eigenen, vollends ausgebildeten Seinsgehaltes (als universale metaphysicum) Leitgegenstand ist, dann beherrscht es die Untersuchung nach den Gesetzen der *via iudicii*. In diesem Falle ist es formaler Erkenntnisgrund und bewertet jede Einzelerkenntnis mit seinen ausdrücklichen und inbegriffenen Wesenszügen. Dies ist *der analytische Weg*, auf welchem alle Beziehungen aufgehellt werden, die mit dem realen Inhalt des Prinzips notwendig gegeben sind, aus demselben ohne Zuhilfenahme anderer Erkenntnismittel abgeleitet werden können [1]. Daß in diesem Falle das Prinzip noch mehr artbestimmend wirkt, als bei der Synthese, ist ohne weiteres klar. Es leiht den eigenen Wahrheitsgehalt und die eigenen Wesenszüge zur Gestaltung der Einzelerkenntnis; durch dieselben wird ihre relative Einheit und Färbung bewirkt und aufgehellt; durch sie hält es die ganze Untersuchung und alle Resultate derselben in seinem Bannkreis und erhebt die Einzelerkenntnisse auf die Höhe der eigenen Erkennbarkeit, wie auch des eigenen Sicherheitsgrades. Die absolute Erkennbarkeit der Einzelgegenstände, mag sie in sich noch so niedrig sein, erhält durch die Teilnahme am Erkenntnislichte des Prinzips eine starke Bereicherung; sie leuchtet mit der Überzeugungskraft desselben auf.

Das Prinzip vermag in dieser Rolle die Einzelerkenntnisse, die in seinen Bannkreis gezogen werden: 1. ganz in seine Art aufzunehmen, oder 2. ihnen eine untergeordnete Eigenheit (species subalterna) zu verleihen, oder 3. sich bloß unterzuordnen. Ein Beispiel der letzten Form haben wir S. 124 in unserem Werke « Der thomistische Gottesbegriff » beschrieben. Die beiden anderen Arten erheischen eine ganz eigene Erörterung, die wir an anderer Stelle zu bieten beabsichtigen. Momentan

[1] Materiale Hilfsmittel, welche die Auffindung oder die Einsicht in solche Zusammenhänge erleichtern, sind nicht bloß nicht ausgeschlossen, sondern gemäß der Beschaffenheit menschlicher Erkenntnis erfordert. Nur die Anwendung formaler Erkenntnismittel würde die Homogeneität stören, jener nämlich, welche aus ihrem Wahrheitsgehalt einen Wesenszug in die Einsicht hineintragen würden. Vgl. La sintesi ... S. 351 ff. u. 373 ff.

reicht es aus zu bemerken, daß das Prinzip für sich eine Einheit bildet, der die Einzelerkenntnisse als Teile untergeordnet sind. Das Prinzip in sich kann aus Wesensteilen (materia et forma) bestehen ; die durch dasselbe gestalteten Einzelerkenntnisse aber können sich zu ihm als partes potestativae, integrales oder potentiales verhalten. Letzteres ist der Fall, wenn das Prinzip sich die Teilgebiete nach streng geschiedenen Arten unterordnet. Das Prinzip ist die species suprema, die einzelnen Arten die species subalternae et infimae. Die Analogie zu den beiden genannten Teilbestimmungen bietet das Verhalten der Teile in einem totum naturale [1]. Nach dieser Ähnlichkeit urteilen wir über die Teile der künstlichen Einheit.

Die Wesensteile verhalten sich zueinander nach Art von Potenz und Akt. In dieser Rolle ergänzen sie sich gegenseitig, und aus ihnen gestaltet sich ein Ganzes, das als eine Wesenseinheit auftritt. Eine solche Einheit bilden die Materie und Form, Leib und Seele auf dem Gebiete der Naturgegebenheit. Bei den künstlichen Gestaltungen finden wir die Ähnlichkeit in der Bestimmung des obiectum materiale und formale der Erkenntnis oder der moralischen Handlung. Diese Ganzheit kommt dem Prinzip als erkanntem Gegenstand zu ; sie ist ihm aber auch eigen in seiner Rolle als Erkenntnisgrund für andere. Nach seiner ontologischen Wahrheit ist es obiectum materiale, nach dem Abstraktionsgrad obiectum formale. Ferner, alles was in seinen Bannkreis gezogen werden kann, ist nach der ontologischen Wahrheit obiectum materiale, gestaltungsfähiger Erkenntnisstoff ; durch die Beziehung zum Prinzip (als ratio cognoscendi, obiectum formale quo) wird es zum obiectum formale quod gestaltet. Es ist also die Analogie eines ungeordneten Stoffes und des ordnenden Prinzips vorhanden.

Die durch die objektive Wirkkraft des Prinzips gestalteten und geformten Gegenstände können in dieser Ganzheit, d. h. in ihrer Beziehung zum Prinzip, partes potestativae sein. Das charakteristische Merkmal solcher Teile ist, daß sie unter einem partikulären Wesenszug den Seinsgehalt des Ganzen vertreten. Letzterer wird in sich nicht geteilt oder gemindert. Auf sie bezogen, bleibt er den Teilen gegenüber ungeteilt ; die Teile vermögen nicht den ganzen Seinsgehalt desselben, sozusagen seine volle Wirkkraft wiederzugeben : *sie stellen Teilsichten der Ganzheit dar, sind Teilerscheinungen ihrer Wirkkraft.* Auf dem Gebiete der Naturganzheit werden die metaphysischen Seinsgrade

[1] Über das totum vgl. d. Verf. Heiligkeit und Sünde, S. 209 [2].

partes potestativae genannt. So bildet z. B. die menschliche Seele als eine ungeteilte, ja unteilbare geistige Substanz eine Einheit und Ganzheit. Nachdem sie aber das menschliche Sein in der Richtung der Körperlichkeit, Vegetabilität, Sensibilität und Intellektualität verschiedenartig vollendet, kann sie in entsprechenden Teilsichten ausgedrückt werden. Diese nennt man metaphysische Grade oder Teile, partes potestativae. Sie sind untereinander real verschieden, da in ihnen real getrennte, aufeinander nicht zurückführbare Wesenszüge zum Vorschein kommen (distinctio secundum rationes reales); von dem Ganzen und der Ganzheit aber sind sie entitativ nicht real verschieden: sie sind identisch im Sein der Ganzheit.[1] Ähnlich sprechen wir in der Moral von den sog. angegliederten Tugenden, welche eine Haupttugend nur nach einer bestimmten Teilsicht, gleichsam in geminderter Wirkkraft darstellen[2]. In den Wissenschaften sprechen wir von solchen Teilen, insofern einzelne Gebiete untereinander verschiedene Charakterzüge aufweisen, aber doch eine objektive Einheit bilden und so eine getrennte Betrachtungsweise erfordern. Im Vergleich zum Prinzip als Leitgegenstand erscheinen sie aber vom gleichen Erkenntnisgrunde getragen, geformt, in eine höhere Einheit zusammengefaßt und hineingebaut: *die Wirkkraft des Prinzips erscheint in ihnen in eigentümlicher Weise tätig*. Diese Teile der Wissenschaft hängen mit dem Prinzip aufs innigste zusammen; sie haben kein eigenes Sein und keinen eigenen Erkenntnisgrund, sondern gehen im Sein und Erkenntnisgrund des Prinzips auf. Wenn sie auch spezifisch verschiedene Teilsichten des Leitgegenstandes sind, so ist dies doch nicht im Sinne eines logischen Artunterschiedes zu verstehen. Der hervortretende Charakterzug fügt nämlich dem Seinsgehalt des Prinzips nichts hinzu, wie dies bei den logischen Spezies der Fall ist, sondern schöpft aus demselben und sammelt gleichsam dessen Wirkkraft zur Beleuchtung eines bestimmten Gebietes. Aus diesem Grunde sind diese Teilgebiete formal nicht zpezifisch getrennt. Untereinander verglichen, sind die Unterschiede deutlich bemerkbar; im Verhältnis zum Prinzip aber weisen sie die spezifisch gleichen Bestimmungen in bezug auf Erkennbarkeit und Erkenntnislicht auf[3].

[1] Vgl. Der thomistische Gottesbegriff, S. 96[1].

[2] So z. B. bei der Gerechtigkeit. Von II-II 81 ff. an werden die angegliederten Tugenden als partes potestativae derselben beschrieben und behandelt.

[3] Im allgemeinen sagt man von den metaphysischen Teilen (partes potestativae): sunt reales quoad distinctionem, non autem quoad entitatem. Dies will besagen, daß sie bloße Teilsichten oder Teilwerte des Seins und der Wirkkraft der Ganzheit sind.

Hieraus ersehen wir, in welche Einheit der Leitgegenstand die Einzelgebiete zusammenzufassen und zu erhalten vermag und welch innigen Einfluß er auf die Artbestimmung derselben ausüben kann. In dieser Beeinflussung eines partikulären Gebietes einer Wissenschaft durch das Prinzip müssen wir den höchsten Grad der subalternatio, der Eingliederung erblicken. Die Erkenntnis des Prinzips selbst ist die selbständige Wissenschaft (scientia subalternans); die der Teilgebiete aber heißt angegliederte Wissenschaft (scientia subalternata) [1]. Wenn also ein inhaltlich reicher, vollends ausgebildeter Begriff auf analytischem Wege die Einzelerkenntnisse beherrscht, so vermag er die Teilgebiete in der beschriebenen Form in seine Einheit einzubauen und ihnen jenen Grad und jene Art der Erkennbarkeit zu verleihen, die ihm selbst zu eigen sind. *Die analytische Apologetik gehört demnach zur gleichen Art der Wissenschaft, die sich mit dem Leitgegenstande befaßt.*

Aber nicht in jedem Falle vermag das Prinzip alle Gegenstände an sich zu ziehen, wie wir dies beschrieben haben. Manchmal verhalten sich die Teilgebiete zu ihm bloß als funktionale Teile, partes integrales. Das charakteristische Merkmal solcher Teile ist die Unterordnung untereinander, um die reibungslose Funktion, die ungehinderte Geltung der Ganzheit sicherzustellen. Im Sein des Ganzen spielen sie eine sekundäre Rolle, aber zur Vollwertigkeit desselben sind sie unbedingt nötig: *ohne sie würde das Ganze sowohl statisch als auch dynamisch verkümmern.* Solche Teile sind die Organe, durch welche die Ganzheit ihren Seins- und Lebensdrang betätigt, sich gleichsam behauptet und erhält. Die Unterordnung untereinander im Ganzen und unter das Ganze ist der Wesenszug dieser Teile. Solche substanziell ergänzende Teile sind im tierischen Organismus das Herz, das Nervensystem usw. vor ihrer quantitativen Bestimmung. Nach und in ihrer quantitativen Gestaltung und bloß kraft derselben sind sie akzidentell ergänzende Teile, da sie in dieser Form nicht mehr die substanzielle Vollendung, sondern bloß das Wohl der Funktion sicherstellen. Dies gilt insbesondere von ihren Teilorganen und -einrichtungen [2]. In ihrer Gesamtheit betrachtet, ge-

[1] In dieser Weise sind die Teile der Summa in die Ganzheit des Leitgegenstandes hineingebaut (vgl. Der thomistische Gottesbegriff, S. 178), und so verhalten sich die einzelnen Teile der Metaphysik zur Ontologie, zur Wissenschaft vom allgemeinen Sein.

[2] Die substanzielle Vollkommenheit der ergänzenden Teile ist durch ihr Dasein, richtiger durch das Dasein der Substanz selbst gegeben. Die akzidentalfunktionelle Vollkommenheit ist hingegen an ihre organische Ausrüstung gebunden. Die feine Einrichtung solcher Organe wird mit Recht bewundert. Auch ein kleiner

hören sie aber der Ganzheit ihrer Substanz an und nehmen teil am Sein, an der Würde derselben.

Auch die Analogie dieser Hilfsteile kann auf die Wissenschaft übertragen werden. Sowohl auf dem Wege der Synthese, wie auch auf dem der Analyse kann die Wirkkraft des Prinzips oft ohne Hilfsmittel und sekundäre Erkenntnisgründe nicht entwickelt werden. Diese Gebiete gehören den Hilfswissenschaften an. Sie können an sich selbständige Wissensarten sein. Werden sie aber in den Dienst eines höheren Leitgegenstandes gestellt, so werden sie in dessen Bannkreis gezogen, durch sein Erkenntnislicht gefärbt. M. a. W. sie nehmen an der Artbestimmung des Prinzips teil. Ihr eigener Erkenntnisgrund und Wahrheitsgehalt ist nicht mehr selbständig, sondern höheren Zwecken dienstbar, und durch diese Dienstbarkeit teilen sie die Artbestimmung des Prinzips, ähnlich wie die Hilfsteile des Organismus die Spezies ihrer Substanz.

Bei der apologetischen Verteidigung eines Prinzips oder Leitgegenstandes gehören also die Hilfswissenschaften zur gleichen Art der Wissenschaft, welche das Prinzip selbst bestimmt. Ihr eigener Gegenstand und Erkenntnisgrund wird nicht gemindert; aber infolge des spezifisch neuen Zweckes verlieren sie ihre Selbständigkeit und erhalten die Färbung und Artbestimmung des Prinzips, das den Grad ihrer Verwendung und die Grenzen ihrer Dienstbarkeit vorschreibt. Außerhalb dieser Grenzen sind sie selbständig, innerhalb derselben der Leitwissenschaft angegliedert, subalterniert.

Das Verhältnis der Wissenschaften und der einzelnen Gegenstände kann folgendermaßen dargestellt werden:

Habitudo scientiarum et scibilium	per modum subordinationis	sec. partes actuales	potestativas
			integrales
	per modum subalternationis	sec. partes potentiales	in species aequivocas
			in species univocas

Fehler in derselben kann die größten Hemmungen zur Folge haben. — In den Wissenschaften muß man analogerweise solche funktionale Teile unterscheiden. Werden sie ihrer substanziellen Vollkommenheit nach betrachtet, so ist es manchmal schwer, sie von den wirkkraftsmäßigen (metaphysischen) Teilen zu unterscheiden. In ihrer akzidental-funktionellen Eigenheit hängt ihre Vollkommenheit von der Ausarbeitung ihrer Teilsichten ab. So sind z. B. in der Summa Theologica die einzelnen Artikel mit ihren Antworten solche ergänzende Teile. Durch sie wird die gegenständliche Wirkkraft des Subjektes, gleichsam durch Kanäle, geleitet und der Blick des Verstandes in der Erkenntnis der einzelnen Objekte auf die Ganzheit gerichtet. Deshalb sind die ergänzenden Teile in jeder Wissenschaft von der größten Wichtigkeit und daher muß auf ihre Ausarbeitung und hemmungslose Funktion eine ganz besondere Sorgfalt verwendet werden.

Zur Geschichte der Kölner Dominikanerschule im 15. Jahrhundert

Von Gabriel M. LÖHR O. P.

(Fortsetzung und Schluss)

II. Einzelne Kölner Professoren aus dem Dominikanerorden

Die Liste der Professoren gibt H. Keussen im ersten Bande seiner Kölner Matrikel, S. 60*-70* (bis 1559), wiederholt und fortgesetzt in seinem Buche Die alte Universität Köln (1934), S. 421-445 (bis 1798). Von 1400 bis 1525, wo ich meine Darstellung schließen will, zählt er 166 Professoren der Theologie auf, unter ihnen 51 Dominikaner. Dazu kommen aber noch 8 andere, die er entweder in der Matrikel oder in den Nachträgen nennt und hier übersehen hat oder die er überhaupt nicht erwähnt : Johannes Münnerstadt, 1425 (Bd. 3, Nr. 264) ; Wilhelm Leysther von Eßlingen, dessen Doktorpromotion 1450 er hervorhebt (Bd. I, Rekt. 242, 24) ; Johannes de Vechta, der 1443 als Regens in Köln urkundet ; Angelus Gambitelle von Neapel, 1458 (I, Rekt. 278, Nr. 44) ; Nikolaus Hoffseß, Regens 1465 ; Laurentius Gervasii, 1465 ; Johannes Ammerstark, Regens 1434 (Bd. 3, Nr. 401) ; Johannes de sancta Justa de provincia Hispaniae, 1410 (Bd. I, Rekt. 84, Nr. 25). Auch ist nicht ersichtlich, unter welchem Gesichtspunkt Keussen die Professoren zusammenzählt : es werden nicht bloß Doktoren genannt, sondern auch Bakkalare, die anderswo das Doktorat erwarben. In der Matrikel und den Nachträgen, die auch, wie gezeigt, nicht vollständig sind, finden sich von 1389-1559, wo die gedruckte Matrikel abbricht, rund 180 Dominikaner, die als Dozenten zu betrachten sind (Regentes, Sententiarii, Magistri studentium, Biblici), während Keussen in seiner Liste bis 1559 im ganzen nur 218 Professoren aufzählt.

Diese 180 bilden doch eine stolze Reihe ; die Elite der Provinz und z. T. auch der Saxonia ist versammelt, auch einige andere Provinzen haben ihren Teil beigesteuert. Gescher bemerkt sehr richtig : « Das Ansehen der mittelalterlichen Universitäten beruht vornehmlich auf dem Recht, akademische Grade zu verleihen, die, überall anerkannt,

deren Inhabern den Aufstieg zu Privilegien und Ämtern in Staat und Kirche eröffneten, vor allem aber den Nachwuchs der Hochschullehrer ausrüsteten. Ganz anders als später und heute dienten die Fakultäten dieser *aristokratischen Auslese* der Graduierten » (Festschrift S. 52/53). Dazu darf man nicht vergessen, daß die Provinz Teutonia, zu der Köln gehörte, noch andere Universitätsstudien besaß, deren Professoren nur teilweise in Köln gewirkt haben, so Wien, Löwen (seit 1432), Heidelberg (Dominikaner dort seit 1474) — Freiburg i. Br. und Trier waren Besitz der Konventualen, die anderen Häuser gehörten den Observanten. Wie mußte die Herkunft der Professoren aus den verschiedensten Gauen die Studien beleben und die Studenten anregen und anderseits der geistige Einfluß Kölns überallhin ausstrahlen. Man begreift, daß Köln in der ganzen Welt sich eines besondern Rufes erfreute.

Es ist unmöglich, die sämtlichen Dozenten aufzuzählen und näher auf sie einzugehen. Ich behandle nur einige, die entweder besonders hervortreten oder über die uns reicheres Material zur Verfügung steht.

Als erster, über den wir am besten unterrichtet sind, sei genannt **Jakob von Soest** (de Susato), aus dem Dorfe Schwefe bei Soest (südl. Westfalen), in dessen Kloster er vor 1377 eintrat[1]. Seine Laufbahn als Universitätsprofessor begann er in Prag — das dortige Kloster war 1383 der Universität inkorporiert worden. Der Reihe nach dozierte er dort als Biblicus und Sententiar und wurde um 1399 Magister der Theologie. 1405 siedelte er nach Köln über (Matr. Rekt. 66, Nr. 14), wurde bereits 1407 zum Dekan der theologischen Fakultät gewählt und blieb zehn Jahre lang in diesem Amte — ein einzig dastehender Fall, denn sonst wurde jedes Jahr gewechselt. Schon das allein zeigt das Ansehen, dessen er sich sofort in Köln erfreute. Dazu wurde er städtischer, d. h. von der Stadt mit einem Gehalt von 50 Gulden besoldeter Professor. Er blieb als Dozent in Köln bis mindestens 1422, wo er in den uns bekannten Akten der Universität zum letzten Male genannt wird. Außer seiner direkten Lehrtätigkeit an der Universität übte er das Amt eines Inquisitors aus ; er wurde dazu für Köln und einige benachbarte Diözesen ernannt — ein Amt, das ihm viel Verdruß und Enttäuschung und wenig Erfolg brachte. Außerdem war er Beichtvater des Kölner Erzbischofs Friedrich von Saarwerden, mit dem ihn anscheinend ein

[1] Wir besitzen über ihn eine gründliche Arbeit von *Josef Beckmann :* Studien zum Leben und literarischen Nachlaß Jakobs von Soest O. P. Erschienen Leipzig 1929 als Heft 25 der QF.

freundschaftliches Verhältnis verband. Nach 1422 hat er sich in sein Heimatkloster Soest zurückgezogen und ist dort nach 1438 gestorben.

Der literarische Nachlaß Jakobs scheint sich, ein seltener Fall, fast vollständig erhalten zu haben (in der UB Münster und Stadtbibliothek Soest). Wir erhalten daraus *einmal* einen anschaulichen *Überblick, wie sich tatsächlich die Laufbahn und die Tätigkeit eines damaligen Theologieprofessors vollzog.* Er liest in Prag als Biblicus kursorisch über 7 Kapitel des Ecclesiasticus, 19 Kapitel des Buches der Weisheit und 28 Kapitel des Matthäusevangeliums. Das Ganze umfaßt 639 Blätter und endigt mit den Worten : « Explicit postilla fr. Jacobi de Sosato O. P. in provincia Saxonie, sacre theologie baccalarii, lecta in universitate Pragensi pro cursu biblie a. d. 1394 in die divisionis apostolorum » (15. Juli). Es folgt die Prager Sentenzenvorlesung, enthalten in zwei Handschriften mit zusammen 392 Blättern ; die Expositio des dritten Buches ist abgeschlossen am 6. Mai 1395 « in ecclesia apostolorum Petri et Pauli ».

In Köln las er als Professor ordinarius, als Magister oder Doktor der Theologie, dessen Aufgabe vor allem die tiefere, theologische Erklärung der Heiligen Schrift war, daneben die Leitung der öffentlichen Disputationen und Abhaltung von Quaestiones disputatae, philosophisch-theologischer Fragen, die mit besonderer Gründlichkeit behandelt und disputiert wurden. Er gibt selber die Bücher der Heiligen Schrift an, die er kommentiert hat, dazu, was besonders wertvoll ist, die Zahl der gehaltenen Vorlesungen. Er liest über den Titusbrief vom 4. September 1407 bis Februar 1411, wahrscheinlich als städtischer Professor, die, wie aus einer Notiz bei Servatius Vanckel (S. 32) hervorgeht, einmal in der Woche ein Buch der Heiligen Schrift erklärte. Der Text macht 752 Seiten aus. Der Magister pflegte in diesen Schriftkommentaren sein gesamtes theologisches und sonstiges Wissen niederzulegen [1]. So erklärt auch Jakob am Schlusse vor Beginn des Gesamtregisters : « Est sciendum, quod in ea breviter continentur materie morales, naturales, legales et canonice et alique curiose questiones, non tamen ut disputabiles, sed ut veritates, que in dicta exposicione diffusius pertractantur . . . Tractatur eciam in eadem de quolibet statu regulari, clericali sive seculari . . . » Es folgte eine Expositio super Missam, vollendet zu Köln am 17. März 1412 in 61 Vorlesungen (241 Seiten). Dann eine große Expositio super Matthaeum, der erste Teil über Kapitel 3-13 in 99 Lektionen, sowie

[1] Vgl. dazu *G. Häfele,* Franz von Retz, S. 85, 149.

über Kapitel 8-16 in zusammen 462 Blättern, gelesen vom 17. September 1415 bis 1. April 1417. Über Kapitel 17-19 in 78 Lektionen, gelesen 1419 im Kapitelhaus des Domes, sowie über Kapitel 19-27 in 90 Lektionen.

Von den selbständigen theologischen Abhandlungen erwähne ich nur De Conceptione Marie. Er tritt *gegen* die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis auf, wie übrigens damals die meisten seiner deutschen Mitbrüder [1]. Er faßt (*Beckmann*, S. 104) sein Urteil so zusammen: « Ex dictis sanctorum potest probari, quod virgo gloriosa fuit concepta in peccato originali . . . ».

Jakob von Soest ist aber auch auf anderen Gebieten wissenschaftlich hervorgetreten. Er hat Material zur Geschichte des Dominikanerordens gesammelt, wenn auch Beckmann ihm eine selbständige Chronik des Ordens, die ihm später oft beigelegt wurde, nicht zugestehen möchte (S. 82). Er stellt eine Privilegiensammlung des Ordens zusammen, für die er aus fast 30 Ordenshäusern das Material gesucht hat (S. 111), und schreibt eine Expositio super Mare magnum, d. h. die Zusammenstellung der von den Päpsten dem Orden gewährten Privilegien. Vor allem aber hat er für sich und seine Mitbrüder gewaltige Predigtwerke und homiletische Hilfswerke zusammengestellt.

Damit kommen wir zum *Zweiten*, was in Jakobs Nachlaß bemerkenswert ist: wir haben in ihm gewissermaßen die Bibliothek eines mittelalterlichen Gelehrten und Professors. Er hat nämlich auch theologische Kommentare und Abhandlungen anderer Gelehrter zu seinem eigenen Gebrauche abgeschrieben und sie dadurch auch uns überliefert. Beckmann, der Jakob von Soest nicht als einen geistigen Führer ansieht, faßt sein Urteil so zusammen: « Ein erstaunlicher Fleiß, letztlich alles zu sammeln, die edle Absicht, überkommenes Geistesgut in bequemer Form weiterzugeben und für die Praxis nutzbar zu machen, und eine fast hervorragende Kompositions- und Kombinationsgabe sind die Merkmale seines literarischen Schaffens . . . Er steht im Leben wie Schaffen als Kind seiner Zeit vor uns, als Mitglied eines Ordens, der in Summa der Kirche und der Wissenschaft beste und wirkungsvollste Kräfte und Dienste geleistet hat . . . » (S. 120/21).

Ein ähnlich fruchtbarer Schriftsteller ist **Narcissus Pfister** aus dem Augsburger Kloster, der wahrscheinlich unter Jakob von Soest in Köln zum Dr. theol. promovierte (Matrikel Rekt. 70, 2). Seine Vorbereitung

[1] Vgl. QF 19, 38 f. 21, 115.

auf das Doktorat und seine Lehrtätigkeit in Köln hat P. Ludger Meier O. F. M. eingehend beschrieben (Archivum O. P. 4, 228-257); ich brauche nicht darauf zurückzukommen. Er promovierte im November 1408, war dann noch mehrere Jahre an der Universität tätig. 1416 ist er anscheinend wieder in Augsburg und tritt 1422/23 in das dortige Benediktinerstift St. Ulrich und Afra über, aus welchem Grunde, ist unbekannt. Er lebte dort noch 1434. Wie Keussen berichtet, hinterließ er nicht weniger als 51 verschiedene Schriften [1]. Unter den erhaltenen findet sich natürlich ein Sentenzenkommentar, dann Erklärungen zu Genesis und Leviticus. Am wertvollsten ist für uns heute seine Abschrift des Testaments Alberts d. Gr., die er 1402 in Köln anfertigte (QF 16/17, Nr. 58); das Original ging verloren.

Als erster der Zeitfolge nach müßte genannt werden **Theodericus de Delf** (Dirc van Delf), über den A. M. Daniels eine gründliche Arbeit veröffentlicht hat [2]. Delf gehörte zur Provinz Saxonia, zum Kloster Utrecht, erscheint bereits 1396 als Ordinarius an der Universität Erfurt, ist 1397 Assistent des seligen Ordensgenerals Raymund von Capua, 1399 im Haag Hofprediger des Herzogs Albrecht von Bayern, Regenten der Provinzen Holland und Seeland, und wird 1403 als Professor in die Kölner Matrikel eingetragen (Rekt. 58, Nr. 14). Dem Herzog Albrecht widmet er 1404 sein wissenschaftliches Werk: Tafel van kerstene ghelove (Tafel des christlichen Glaubens), eine Darstellung der christlichen Lehre, geschöpft vor allem aus dem Compendium theologicae veritatis des Straßburger Dominikaners Hugo Ripelin, der Legenda aurea des Jacobus a Voragine O. P. und der Vita Jesu Christi des Ludolf von Sachsen, dazu aus der Summa theologica des hl. Thomas. Die ziemlich große Liste der noch erhaltenen Handschriften beweist, daß das Werk Anklang gefunden hat.

Johannes de Monte (vom Kartäuserberg), aus dem Kloster Koblenz, war in Köln 1401/02 Magister studentium, dann Sententiar und noch am 30. September 1409 Lizentiat der Theologie in Köln, siedelte dann aber nach Prag über, wo er Magister oder Doktor der Theologie wurde. 1410 ist er wieder in Köln und wird als Magister rezipiert. 1416 wird er mit Theodericus de Monasterio, Vizekanzler der Universität, von Stadt und Universität Köln als Gesandter zum Konstanzer Konzil

[1] Leider steht mir hier nicht zur Verfügung *Plazidus Braun* O. S. B., Notitia historica-critica de codicibus manuscriptis Bibliothecae San-Udalricianae, 6 Bände, Augsburg 1791-96, der in Band 2, 28 ff. über Pfister handelt.

[2] *Meester Dirc van Delf*, Zijn Persoon en zijn Werk. Nijmegen 1932.

geschickt. Auf Wunsch des Trierer Erzbischofs und Befehl des Ordensgenerals wurde er 1421 Bischof von Azotus und Trierer Weihbischof. Er starb am 17. Dezember 1442. Friedrich Steill, der als Lektor in Koblenz geweilt hatte, berichtet, de Monte habe ein großes Foliantenwerk schreiben lassen, das er Prosodia et Catholicon genannt habe, in welchem nach der Ordnung des Alphabets in Kürze alles zu finden sei, was ein Gelehrter wissen solle. Im Anfang des Buches sei Folgendes zu lesen : « Hunc librum dedit conventui suo Rev. in Xo pater ac dominus D. Joannes de Monte, ita dictus, quia sui progenitores originem traxerunt ex curia, quae est in superiori parte montis Carthusiensium. Hic a. d. 1372 aetatis suae anno decimo ipso die S. Clementis (Nov. 23) Ordinem Praedicatorum ingressus et tandem factus ss. theol. professor in universitate Pragensi, qua propter errores desolata transtulit se ad studium Coloniense, ubi per multos annos extitit de numero regentium in theologica facultate. Inde assumptus in episcopum Azotensem et administratorem ecclesiae S. Wendelini (St. Wendel) ad promotionem et sub expensis ... D. Ottonis archiepiscopi Trevirensis. Qui tempore sui episcopatus hunc librum scribi fecit ... Scripta sunt haec a. d. 1437 aetatis suae 65 » (Band II, Dezember, S. 347/48). *Keussen*, I, Rekt. 85, Nr. 33.

Gottfried Slussel (Schlüssel) aus dem Mainzer Kloster (Matr. 3, Nr. 158), 1417 als Professor der Theologie in Köln bezeugt, wird 1421 vom Generalkapitel zum Regens des Dominikanerstudiums bestimmt (Moph. 8, 171 Z. 10 : Gaufridus Sulvete !), ist 1429/30 Dekan der theol. Fakultät, 1433 auf dem Basler Konzil, wo er am 14. März 1433 auf Andringen des Kölner Erzbischofs Erlaubnis erhält, für zwei Monate das Konzil zu verlassen (Concilium Basiliense, ed. Haller, 2, 369). Er scheint in Köln sehr beliebt gewesen zu sein ; die Universität bittet nämlich am 8. April 1432 den Ordensgeneral Leonardus de Florentia, er möge Schlüssel zur Lectura in s. pagina bestätigen oder aufs neue beauftragen, Schlüssel sei bei der Geistlichkeit und beim Volke der Stadt sehr beliebt (Mitt. Köln 36/37, Nr. 387). Er wird auch tatsächlich bis zu seinem Tode (1451) in der Hauptsache in Köln geblieben sein, beteiligt sich in den 30er Jahren an Kölner Disputationen (a. a. O. Nr. 473). Als der Kölner Erzbischof 1444 die Universität bittet, auf den Nürnberger Tag, wo über die Fortsetzung der kurfürstlichen Neutralität gegenüber dem römischen Papste verhandelt werden soll, 12 von ihm genannte Professoren zu schicken, ist auch Schlüssel dabei und gibt im September 1444 mit den anderen Professoren das Gut-

achten ab, sich für das Basler Konzil und eventuell für Papst Felix V. zu erklären.

Der Kölner Dominikaner, der im 15. Jahrhundert auch außerhalb der Universität und außerhalb Deutschlands am bekanntesten wurde, ist **Heinrich Kalteisen** aus dem Koblenzer Kloster. Allerdings gehört seine Tätigkeit mehr Mainz an, wo er das besondere Vertrauen des geistlichen Kurfürsten und des Domkapitels genoß. 1423 wird er in Köln als Biblicus immatrikuliert (Rekt. 139, Nr. 24), 1424 zur Sentenzenlesung zugelassen, mit der Vergünstigung, daß er in Köln nur die 4 Principia zu den Sentenzen und einiges andere zu halten braucht, den eigentlichen Text aber im Mainzer Dom kommentieren kann [1]. 1425 ist er Baccalarius formatus, 1431 erscheint er als Professor der Theologie und Inquisitor. Als Abgesandter des Mainzer Erzbischofs nimmt er 1433 am Basler Konzil Teil und hält am 18., 20 und 21. Februar seine berühmte Rede über den dritten Prager Artikel De libera praedicatione verbi divini. 1440 wird er in Rom Magister s. Palatii und vom Papste zu wichtigen Sendungen verwandt, so zum Mainzer Kongreß 1439, zum beabsichtigten Nürnberger Reichstag, 30. November 1440, bzw. 6. Januar 1441, zum Mainzer Kongreß Februar - April 1441 [2]. 1447 schreibt er an die Kölner Universität und fordert sie zur Obedienz gegen den neugewählten Papst Nikolaus V. auf (Mitt. 36/37, Nr. 971, 981), kommt dann im September 1448 in gleicher Sache nach Köln, wo er aber namentlich bei den Lizentiaten und Bakkalaren der Theologie heftigen Widerstand findet (a. a. O. Nr. 991). Von Nikolaus V. zum Erzbischof von Nidaros (Drontheim) in Norwegen ernannt, kann er sich auf die Dauer gegen einen Intrusus nicht durchsetzen, verzichtet auf sein Bistum und wird Titularbischof von Caesarea (*Eubel*, Hierarchia Medii Aevi 2, 203, 213). In den nächsten Jahren predigt er mit großem Erfolg den Kreuzzug gegen die Türken. Er starb in seinem Heimatkloster Koblenz am 2. Oktober 1465. Seine literarische Hinterlassenschaft hat Friedrich Steill 1688 genau aufgezeichnet, die Notizen sind daraus in die SS. O. P. 1, 828/30 übergegangen. Sie umfaßte 8 umfangreiche Bände, die aber heute, wie ich vor Jahren fest-

[1] Dispensatum « ad instantiam domini Moguntini et capituli Majoris ecclesiae, quod omnia formalia seu responsiones, sermones, principia et alia cum aliquibus lectionibus hic compleret et quod materialia, videlicet lectiones, posset continuare in ecclesia Majori Moguntina ». Köln, Stadtarchiv Un III 113, S. 7.

[2] Deutsche Reichstagsakten Band 14, 1 (1936), 158 ; Band 15, 2 (1914), 318, 524, 583, 879.

stellen mußte, sich nicht mehr alle auf dem Koblenzer Staatsarchiv befinden. Ein Band hat sich in die Bonner Universitäts Bibliothek verirrt. Es sind z. B. Abschriften fremder Autoren wie der Dominikaner Johannes Schadeland, Heinrich von Bitterfeld, Johannes de Essendia. Die eigenen Werke bestehen zum großen Teil aus Predigten, die er vor verschiedenen Auditorien gehalten hat, z. B. in Wien, Köln, Mainz, dazu kommen besondere Abhandlungen, z. B. Tractatus de religiosorum reformatione ; An Conceptio Beatae Virginis sit celebranda ratione conceptionis ; Tractatus de potestate ecclesiastica et de origine jurium ac legum ; Tractatus de confessionum audientia usw. Merkwürdigerweise fehlen seine eigentlichen theologischen Kommentare über die Sentenzen und die Heilige Schrift. Auch sein Gutachten über den Ablaß : De indulgentiis praedicatis Leodii — er war im Juli 1448 im Auftrag des Papstes in Lüttich als Inquisitor tätig — fehlt [1]. Auch sind bei Steill nicht angegeben die « Zitter des geistlichen Trostes », sein Gutachten für die Heiligsprechung Vinzenz Ferrers O. P. [2] Die SS. O. P. I 830 führen eine ältere Aufzählung als jene Steills an, wonach im Koblenzer Kloster damals 12 Bände von Kalteisens schriftlichem Nachlaß vorhanden waren. Vielleicht enthielten die vier weiteren Bände die scholastischen Schriften.

Nicolaus de Duvelandia (Duiveland, holl. Seeland). Als Studens generalis war er vor 1430 nach Köln geschickt worden, wurde für 1431/32 Biblicus in Oxford, 1434 ebenso in Köln, dort am 30. August 1434 immatrikuliert (Rekt. 182, Nr. 36). Er wird anscheinend in Köln Dr. theol. und für 1443 theologischer Dekan. Während seiner Studien war er von Jacobaea von Bayern, der Erbin von Holland, Seeland und Hennegau unterstützt worden. Als « bacheler in der heyliger scriften » wird er aus ihrem Nachlaß zur Herrichtung eines « statelike feeste tot Colen, dienende tot sijnre doctoirscap » mit einem Legat bedacht gegen die Verpflichtung, für ihre Seelenruhe zu beten. Als Baccalarius theologiae formatus war er 1437 von der Universität zu Papst Eugen IV. geschickt worden und hatte bei ihm durch « eine schöne Rede » die zweite Pfründenverleihung erreicht (Mitt. Köln 36/37, Nr. 586, 591, 597. Vgl. QF 14, 58).

Als Professor der Theologie in Köln hat auch ein späterer General

[1] Vgl. *N. Paulus*, Geschichte des Ablasses im Mittelalter 3, 40-44. — Zeitschrift für kath. Theologie Innsbruck 49 (1928), 148 ff. — *de Jongh*, L'ancienne Faculté de Théologie de Louvain (1911), S. 89 f.

[2] *L. Pastor*, Geschichte der Päpste I $^{5-7}$, S. 386 Anm. 4 ; 450, 684.

des Dominikanerordens gewirkt : **Martialis Auribelli** aus Avignon, Mitglied der Provinz Provence. Er wird im Juli 1433 in Köln immatrikuliert, wahrscheinlich als Biblicus, dann 1434 vom Generalkapitel ad legendum sententias pro primo anno ernannt und zum Magister studentium, jedenfalls für das folgende Jahr (Moph. 8, 233. Matrikel I, Rekt. 178, Nr. 11). Weitere Nachrichten über seine Kölner Lehrtätigkeit besitzen wir nicht, nur geht auf seine Kenntnis der Kölner Verhältnisse zurück, daß er 1457 zum päpstlichen Kommissar für die Einsammlung des Türkenzehntens in Westdeutschland bestimmt wird (Mitt. Köln 36/37, Nr. 1122). Dr. theol. ist er in Avignon geworden 1437 oder 1439. 1453 wählte ihn das Generalkapitel zum Leiter des Ordens. Über seine bewegte Amtsführung vgl. *A. Mortier*, Histoire des Maîtres généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs 4, 349-487, dazu meine Ergänzungen und Korrekturen in QF 19. Von ihm stammt das noch heute benützte liturgische Offizium am Feste des hl. Vinzenz Ferrerius O. P., das in akrostichischer Form ergibt : Martialis Auribelli fecit.

Hermann Thalheim, aus dem thüringischen Kloster Mühlhausen, wird 1446 als Biblicus immatrikuliert (Rekt. 229, Nr. 66), 1450 ist er Dr. theol. und Regens in Köln, 1461 Regens in Erfurt, Juni 1480 Vicarius Generalis über vier Klöster in Thüringen und Hessen (QF 37, 62). Zufällig hat sich über ihn eine Notiz erhalten, die zeigt, daß es bisweilen bei Disputationen Ernst wurde. Bei den Vesperiae (Disputation am Vorabende der Aula, d. h. der Verleihung des Doktorates und erster Vorlesung des neuen Doktors) seines Mitbruders Wilhelm Leysther von Eßlingen am 3. Dezember 1450 kam es zu einem Zusammenstoß mit der Fakultät, weil er gegen das Basler Konzil auftrat und gegen die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis Marias, über die das Basler Konzil in seiner 36. Sitzung am 17. September 1439 — damals schon vom Papste für aufgelöst erklärt und im Gegensatz zum Konzil von Ferrara-Florenz — als eine « doctrina pia et consona cultui ecclesiastico, fidei catholicae, rectae rationi et sacrae scripturae » erklärt, ihre Annahme allgemein geboten und die diesbezügliche Festfeier aufs Neue angeordnet hatte (*C. Hefele*, Konziliengeschichte 7, 781). Der Text aus dem Auszug des theologischen Dekanatsbuches lautet : « In vesperiis Wilhelmi Lesser licentiati de Eßlingen O. P. praeses Hermannus Dalheim probavit, Divam Virginem conceptam in originali peccato variis argumentis, et magister vesperiandus idem probavit ex S. Thoma, cuius doctrina canonizata est a Sede apostolica. Offensi magistri nostri ob offendiculum datum vetuerunt, ne quis postridie responderet vel quid

proponeret, nisi offendiculo remoto sceda concepta, qua revocaret Praeses aulae. Promisit se lecturum, at postridie non legit nec quis magister ... voluit, donec decanus ipse (Paulus de Gerrisheim) revocasset lecta sceda, quam promiserat Praeses se lecturum. Is appellavit ad Sedem apostolicam. Nam ita revocandum ipsi erat: Ego dixi de quodam concilio Basiliensi, et quod Beata Virgo esset concepta in peccato originali. Dico nunc, concilium fuisse verum concilium repraesentans universalem ecclesiam, nec intendo damnare sententiam latam in concilio de Conceptione B. V., nec priora in vesperiis assertive dixi, sed recitative. Jussi (der Dekan) deinde respondere et peracta est aula ... Praestitit in vesperiis *Wenceslai Frankenstein* (O. P.). »

Schon im Dezember 1441 hatte der Dominikaner **Ludolf de Haven** (Lyddike van Hawen aus Kloster Stockholm, 1457 Provinzial der Dacia) bei einer Quodlibet-Disputation die Autorität des allgemeinen Konzils bekämpft, war aber von der Universität zum öffentlichen Widerruf gezwungen worden. « Correctus, quia in materia potestatis clavium inter generale concilium Basiliense et summum pontificem locutus fuit et in scolis artistarum respondebat contra eandem » (Matr. Rekt. 201, Nr. 37. — *Keussen*, Die alte Universität Köln, S. 77). Die Universität verlangte Ende des 15. Jahrhunderts von Dominikanern, die in Köln dozieren wollten, die Zustimmung zur Lehre von der Unbefleckten Empfängnis Marias, so von Matthias von Luxemburg und Wigand Wirt. Anlaß war das Auftreten Wigands gegen diese Lehre (Mitt. Köln 36/37, Nr. 2061, 1495 Sept. 12). Hermann Thalheim war nach einer Notiz in einer Trierer Handschrift (Handschriften der Stadtbibliothek Trier, hrg. Kentenich, 6, 2, 32 f.) noch 1454 Juni 1 Vorsitzender einer Doktorpromotion in Köln.

Henricus de Revenaco (von Rübenach bei Koblenz), aus dem Koblenzer Kloster, wurde 1450 Sept. 15 als Baccalarius biblicus in Köln immatrikuliert (Rekt. 246, Nr. 44), dann Magister der Theologie und 1455 Provinzial der Teutonia. Er war dem Amte nicht gewachsen und wurde 1457 davon entbunden. Erzbischof Dietrich von Köln nahm ihn zu seinem Weihbischof (episcopus Venecomponensis, *Eubel*, 2, 264). Als bei dem Streit um die Nachfolge Dietrichs zwischen Ruprecht von der Pfalz und Hermann von Hessen, von dessen Leuten er 1474 schwer mißhandelt worden war, letzterer siegte, ging Rübenach 1486 nach Mainz als Weihbischof und blieb im Amte bis zu seinem Tode (4. Okt. 1493 in Koblenz). Auch als Kölner Weihbischof ist Rübenach als Professor an der Universität tätig, ist nicht weniger als 5mal theologischer Intrans,

d. h. Vertreter der theol. Fakultät bei der Wahl des Rektors, 1484 theologischer Dekan und fleißig bei den theologischen Disputationen beteiligt (vgl. QF 21, Register). Er galt als einer der ersten Prediger Deutschlands, wie ein Zeitgenosse, der ihn kannte, ausdrücklich hervorhebt. Er ist wohl der « große Meister des Predigerordens, Heinricus genannt », der 1454/44 in Nürnberg bei den Dominikanern predigte. Die Nürnberger Stadtbibliothek bewahrt von ihm einen Band, der diese Predigten enthält [1].

Die schweizerischen Klöster, die zur Teutonia gehörten, stellten dem Kölner Studium zwei Professoren, Heinrich Wabrer und Heinrich Nolt. *Caspar Maner* aus Kloster Basel war zwar Studens generalis in Köln, vielleicht auch Biblicus, obwohl wir darüber keine Nachrichten besitzen, dann aber in Löwen und Basel als Professor tätig (QF 19, 132/33).

Henricus de Wabren, aus dem gleichnamigen Berner Patriziergeschlecht und Mitglied des Berner Klosters, wird 1421 als Biblicus in Köln immatrikuliert (Rekt. 130, Nr. 138). 1425 ist er Baccalarius theol. formatus, 1426 Magister theologiae und Regens des Kölner Studiums. Später ist er Prior in Freiburg i. Br., gestorben nach Ausweis des Freiburger Totenbuches 1441, anscheinend in Freiburg. 1419 war sein Heimatkloster Bern zur Observanz geführt worden ; wie Wabrer sich dazu gestellt hat, ist mir nicht bekannt. Die Dominikanerinnen von St. Katharina in Nürnberg besaßen als Geschenk ihrer Mitschwestern von Schönensteinbach im Elsaß ein Büchlein (aszetische Lehren und Predigten), das der « erwirdig vater Heinrich Vabrer selig hat geschrieben » [2].

Heinrich Nolt aus dem Basler Observantenkloster, am 20. August 1466 in Köln immatrikuliert (Rekt. 310, Nr. 22), wird dort Baccalarius theol. formatus, siedelt dann aber nach Basel über, wo er 1470 zur Lizenz zugelassen und am 16. Januar 1471 Magister der Theologie wird. Seit Sommer 1472 ist er Ordinarius der Theologie und wird vom Rate der Stadt als Inquisitor empfohlen. Ob er identisch ist mit Arrigo di Basilea de' Predicatori, der am 11. Januar 1460 der theol. Fakultät in Florenz inkorporiert wird als Bacc. formatus und über die Bibel und

[1] Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg 25 (1924), S. 182 Nr. 76.

[2] *Franz Jostes*, Meister Eckehart und seine Jünger. Collectanea Friburgensia, Nr. 4. Freiburg (Schweiz), S. 151, Nr. IX.

die Sentenzen lesen soll?[1] Vielleicht ist die Zahl 1460 verschrieben. Nolts scholastische Vorlesungen sind enthalten in Handschrift A. XI. 23 der Basler Öffentlichen Bibliothek, u. a. Principium in cursum theologicum epistolarum Pauli, dann die Principia zu den 4 Sentenzenbüchern. Die Erklärung des ersten Buches beginnt mit den Worten: « Expedito principio, ad sentenciarum exposicionem instat currendum. Et primum quidem ante omnia doctrinam S. Thome de Aquino imitari atque insectari conabor et presertim eam doctrinam, quam nobis in scriptis protulit super 4 libros sentenciarum, et plerumque pro temporum opportunitate quedam in Summa sua ac in aliis eius opusculis contenta ... subducere. » Nolt starb bereits am 24. April 1474 (QF 19, 132, 135).

Gerhard von Elten, 1439 immatrikuliert (Rekt. 202, 37), trat wahrscheinlich 1466 oder 1467 in das gerade (1464) reformierte Kölner Kloster ein. Gerhard war einer der angesehensten Professoren, von 1447 bis 1461 in der Artistenfakultät tätig, 2mal artistischer Dekan, 2mal Rektor der Universität, 1462 Dr. theol. und 4mal theologischer Dekan, dazu Kanonikus von St. Andreas und S. Maria ad Gradus in Köln. Im Orden wußte man ihn zu schätzen. Bereits für 1468/69 wird er zum Regens des Kölner Dominikanerstudiums bestimmt, ebenso 1481. 1475 wird er Vicarius des neugegründeten Klosters Heidelberg, in dem ein Studium generale errichtet wird, kehrt aber bald nach Köln zurück, ist dort Inquisitor und 1479 an dem Prozeß gegen Johann Ruchrat von Wesel führend beteiligt. An den Disputationen von 1478-1482 ist er nach Ausweis der Aufzeichnungen Vanckels (QF 21) eifrig beteiligt. Seine Werke werden aufgeführt SS. O. P. I 858 und Analecta O. P. (1923/24), S. 84 ff. Dazu kommen: Declaratio modi et formae venditionis et emptionis reddituum perpetuorum et vitalitium (gedr. Köln c. 1476). Ebenso: Super receptione puerorum ad religionem (Köln c. 1476). Am wichtigsten dürfte sein seine ungedruckte Lectura super I. partem Summae S. Thomae, geschrieben von dem Basler Dominikaner Caspar Witolff de Colonia, erhalten in Handschrift A. X. 67 der Basler Öffentlichen Bibliothek. Der Artikel von *A. Walz* über diese Lectura (a. a. O. in den Analecta) handelt nur über Gerhards Leben, die weiteren angekündigten Teile scheinen nicht erschienen zu sein. Vgl. QF 21, 63/64.

Jakob Sprenger aus Rheinfelden bei Basel trat 1452 mit dem bekannten Palästinareisenden Felix Fabri in das Basler Dominikaner-

[1] *L. G. Cerrachini*, Fasti Teologali ... della S. Università Fiorentina. Firenze 1738, S. 158.

kloster ein, war dort Lektor und kam wahrscheinlich schon 1464 nach Köln bei der Reform des Klosters. Am 6. April 1467 wird er in Köln immatrikuliert (Rekt. 313, 5) anscheinend als Biblicus, wird für 1468/69 Sententiar, Dezember 1471 Lizentiat und bald darauf Dr. theol., ist mehrmals Vertreter der Fakultät bei der Wahl des Rektors, 1480 Dekan, promoviert drei seiner Mitbrüder zu Doktoren der Theologie. 1472-1488 ist er Prior des Kölner Klosters, dann bis zu seinem Tode (1495) Provinzial der Teutonia. Unter dem Eindruck der Belagerung der Stadt Neuß durch Karl den Kühnen und der Bedrohung Kölns errichtet Sprenger am 8. September 1475 die berühmte Rosenkranzbruderschaft zu Köln, der als erster der Kaiser beitrat und die sich von hier aus mit Windeseile über das ganze katholische Europa ausbreitete. Er veröffentlichte im Druck ein Schriftchen über die Bruderschaft, ebenso ein Sterbebüchlein. Als Prior und erst recht als Provinzial ist er unermüdlich tätig für Ausbreitung der Observanz.

Sein Sentenzenkommentar ist wahrscheinlich z. T. erhalten in der Handschrift 724 der Staatsbibliothek Eichstätt (aus dem ehemaligen Dominikanerkloster Eichstätt), f. 145-193 inkl. : Compendiosum valde scriptum super Quarto Sententiarum Colonie pronuntiatum a *magistro Jacobo*, baccalario tunc formato, jam vero doctore (so vorn im Verzeichnis mit Schrift aus der 2. Hälfte des 15. Jahrhunderts). Incipit : « Samaritanus enim vulnerato approprians curacionis eius sacramentorum obligamenta adhibuit etc. Ist est quartus lieber sent., in quo magister, postquam determinavit de rebus in precedentibus libris, determinat de signis sacramentalibus. » Explicit : « et sic a Deo incipiens eius doctrina determinatur in Deo, qui est causa, a qua omnia, et finis, ad quem omnia ordinantur, cui est laus ... » Am meisten wird Sprenger genannt in Verbindung mit dem Malleus maleficarum (Hexenhammer), dessen Hauptverfasser Heinrich Institoris (Kremer) O. P. ist, an dem aber Sprenger mitarbeitete. Beide haben den ganzen Hexenwahn ohne jede Kritik aufgenommen und dadurch außerordentlich zur Verbreitung der Hexenprozesse beigetragen. Durch einige Theologieprofessoren der Universität wurde das Buch approbiert. Gegen die Behauptung J. Hansens, Sprenger habe die zweite Approbation gefälscht, hat sich *N. Paulus* im Historischen Jahrbuch 28 (1907), 871-876 und 29 (1908), 559-576 mit überzeugenden Gründen gewandt. Vgl. zum Ganzen meine Notizen QF 19 Register und QF 21, bes. S. 24.

Michael Francisci de Insulis (Lille). Über sein Leben unterrichten am besten die SS. O. P. 2, 7 ff. Um 1454 ist er Professe im Kloster

Lille, studiert in Paris, wo er mit Alanus de Rupe, dem Begründer der Rosenkranzbruderschaft, befreundet wird. 1464 tritt er in die strengobservante Congregatio Hollandica ein, 1469 Februar 6 wird er in Köln (als Biblicus) immatrikuliert (Rekt. 320, Nr. 17), ist für 1470/71 Sententiar, 1475 Dr. theol. Mehrmals ist er theologischer Intrans (Wähler) bei der Rektorwahl, 1475, 1477, 1479 Regens, als solcher auch für 1482 und 1485 vorgesehen, dazu einer der Hauptstützen der Reform im Kölner Kloster. Er liest im Kloster, aber öffentlich, über die I-II des hl. Thomas und ist häufig an den Disputationen beteiligt. Aus seiner Lehrtätigkeit stammen : Determinatio abbreviata de veritate fraternitatis rosarii sive psalterii b. Marie v. conventus fratrum Predicatorum Colon., facta in alma universitate Coloniensi tempore quodlibetorum per fr. Michaelem de Insulis, prof. eiusdem Ordinis, a. d. 1476 (!) tempore obsidionis civitatis Nusie a Karolo, duce Burgundie. — 1476 Dezember : Quodlibet de veritate ... pronunciatum Colonie in scolis arcium tempore quodlibetorum ... renovatumque postea per eundem anno 1479 sequenti propter certas causas in prologo contentas. Gedruckt 1480. — Determinacio fr. Michaelis de Insulis ... de tempore adventus Antichristi ac de eius ingressu, progressu et egressu in mundum atque de novitatibus, que de eo jam currunt, in aula fr. Mathie de Aquis (1478 Okt. 19) pronunciata. Der Druck bei Hain 7350 umfaßt 20 Blatt zu 27 Zeilen. — Decisio quodlibetica super 7 principalibus b. Marie v. doloribus, quos in hoc mundo de suo unigenito habuit, una cum officio de doloribus seu compassione b. v. Marie ab ipso (Mich. Francisci) composito. Antwerpen 1494.

Von 1482 an ist er wieder in seiner Kongregation, ist 1484-87 deren Generalvikar, wird Erzieher des Erzherzogs Philipp von Burgund, Sohnes des Königs Maximilian, 1496 episcopus Salubriensis (*Eubel*, 2, 228), gestorben zu Mecheln am 2. Juni 1502. Vgl. QF 21, 24 u. ö. Mitt. Köln 36/37 Register.

Dieterich von Süsteren, Mitglied des Kölner Klosters, 1463 als Laie in der Artistenfakultät eingetragen (Rekt. 298, Nr. 43), erscheint als Dominikaner zuerst 1475, wo er an den Disputationes vacantiales teilnimmt — er muß also damals schon längere Zeit dem Orden angehört haben. 1478 ist er Baccalarius biblicus, 1484 Okt. 19 wird er durch Sprenger zum Dr. theol. promoviert. Er ist oft Regens in Köln, von 1490 bis 1501, vielleicht mit Ausnahme von 1495, wo er zum Regens in Löwen bestimmt wird. Dazu 1500-1504 städtischer Professor mit einem Gehalt von 100 Kölner Mark. Am 12. April 1492 wird er in Rom

Mitglied der Hl.-Geistbruderschaft [1]. In der Matrikel ist bei seinem Namen nachträglich bemerkt: « postea Dr. theol. O. P. *famosus* ». Johannes Eck, der bedeutendste Gegner Luthers, schreibt in seinem Buche Chrysopassus: « Hoc ostendit esse de mente Augustini et Dionysii *celebris memorie vir Theodericus de Susteren, praeceptor meus*, dum in florenti studio Agrippinensi doctoris sancti (Thomae) placita in prima parte me auditore interpretaretur » (1502). « Theodericus de Susteren, praeceptor meus, dum annis abhinc ferme undecim (1502) praedestinationis materiam publicitus profiteretur » (Corpus Cathol. 2, 42). Zwei Briefe, die er 1497 als Regens an das Bamberger Kloster schrieb, zeigen am besten seine ernste Auffassung vom Studium (QF 19, 148-150). 1501 ist er Dekan der theol. Fakultät. Er gab im Drucke die Summa contra gentiles und die Quaestiones disputatae des hl. Thomas heraus. Näheres über ihn bei *Keussen*, Matrikel I, Rekt. 298, Nr. 43. Sowie QF 21, Register.

Eine besondere Hervorhebung verdient **Peter Siber** aus dem Ulmer Kloster, obwohl seine Kölner Lehrtätigkeit nicht lange gedauert hat (Rekt. 391, Nr. 48). 1486 Okt. 4 wird er in Köln als Biblicus immatrikuliert, nachdem er bereits im vorhergehenden August die Responsio pro admissione ad bibliam geleistet hatte (QF 21, Nr. 176). 1490 am Feste Mariä Himmelfahrt auf dem Provinzialkapitel zu Worms bei der üblichen feierlichen Disputation « reverendus p. fr. Petrus Siber, s. theol. bacc., gloriose respondit sub eximio s. theol. professore patre Theoderico de Susteren, insignis conventus Coloniensis dignissimo regente ». Umgekehrt führt Siber als Magister 1493 auf dem Kapitel zu Aachen den Vorsitz bei der Disputation (QF 1, 49). Sein Sentenzenkommentar muß großen Beifall gefunden haben; er findet sich noch in Basel (Handschrift A. X. 72. Buch I, beendet am 30. I. 1488, Buch II, beendet am 26. April 1488. QF 19, 125 Anm.); ebenso in Frankfurt (vollständig, QF 19, 180); in Tübingen, UB, Handschrift 112 (Lectura in I. librum Sententiarum) [2]. Von 1491 an ist Siber in Heidelberg, dort im Mai immatrikuliert, 1493 Dr. theol., 1501 Provinzial der Teutonia. Als solcher mußte er den unseligen Jetzerhandel miterleben, in dem er sich sehr geschickt benahm. Er starb kurz nachher im Herbst 1508 in

[1] *K. H. Schäfer*, Die deutschen Mitglieder der Hl.-Geistbruderschaft zu Rom am Ausgang des Mittelalters. Paderborn 1913, S. 40.
[2] Vgl. Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands 3, 1, 162.

Konstanz. Er galt als hervorragender Theologe und Prediger. Selbst ein Mann wie Valerius Anshelm schreibt in seiner Berner Chronik über ihn : « Was ein trefflicher, von lib und kunst woll gestalter man gewesn. »[1]

Der Mann, der sich für unsere Kenntnis des Kölner Dominikanerstudiums am meisten verdient gemacht hat und gleichzeitig als eine sehr sympathische Persönlichkeit erscheint, ist **Servatius Vanckel** (Fanckel), Mitglied des Kölner Klosters (Matr. Rekt. 384, Nr. 48 : Servatius de Vanckel a. Mosel). Ich habe über ihn in QF 21 ausführlich gehandelt. Er trat 1467 in das Kölner Kloster ein, das ihn durch seinen Ruf als Musterkloster anzog, machte die üblichen höheren Studien in Köln und wurde hier 1/2 Mai 1497 Dr. theol. Von 1488 bis zu seinem Tode (1508) ist er, als Nachfolger Sprengers, Prior des ersten Klosters der Provinz, das unter seiner Leitung seine Glanzzeit erlebt. Er ist ein hervorragender Prediger, versieht nicht weniger als 24 Jahre die Klosterkanzel ; seine Predigten, die sich an die II-II des hl. Thomas anschlossen, wurden noch zu Beginn des 18. Jahrhunderts im Kloster aufbewahrt[2]. Dazu ist er der Vertrauensmann der führenden Kreise der Stadt ; in den schwierigsten Fällen wird er als Schiedsrichter angerufen. Man versteht die allgemeine Trauer der Observanten, als er unvermutet auf dem Kapitel zu Basel starb. Von ihm stammt eine Handschrift, die ich in Frankfurt auf der Stadt- und Universitätsbibliothek fand, man könnte sie sein Diarium nennen. Sie enthält die Namen der Doktoren und Bakkalare der Theologie die zu seiner Zeit (von 1467 an) ihre Würde erlangten ; dazu die Disputationen, denen er in Köln beigewohnt hat (256 Nummern !), darunter die Disputationes vacantiales, die Responsiones pro licentiis, die Aulae doctorales, die Responsiones pro prima vel pro secunda forma. Wie Universitäts-Prof. Fr. Gescher erklärt, stammt das meiste Material für unsere Kenntnis der Disputationen überhaupt gerade aus den Aufzeichnungen Vanckels (Festschrift Köln, S. 103, Anm. 2). Ich habe den wichtigsten Inhalt in Heft 21 der QF abgedruckt.

Der bekannte Kölner Humanist Jacobus Magdalius Gaudensis O. P. hat seine « Naumachia ecclesiastica » Vanckel mit folgender Widmung zugeeignet :

[1] Vgl. QF 19, 125, 180. QF 21, 33 u. ö. *N. Paulus*, Die deutschen Dominikaner im Kampf gegen Luther (1903), S. 112.

[2] SS. O. P. I 904 verzeichnen von ihm : Sermones notabiles omnium solemnitatum principalium totius anni. — Analecta O. P. tom. 2 (1895/96), 559.

Ad venerabilem magistrum Servatium Fanckel, s. theologiae professorem :

Accipe queso libens Servati docte camenas, Quas tibi Gaudensis composuere manus.
Si qua videbuntur fidei non consona dictis, Hec ego do manibus excipienda tuis.
Si quis et incurva placeat tibi puppe locellus, Sume, vacat meritis area late tuis.
Et (nisi displiceat) tractam rudis ipse rudentes, Accedam tremule sarcina parva rati.
1506 in profesto Dive Marie Magdalene (Juli 21). Köln, Univ.-Bibl. GB IIa 254^{c} f.

Jakob Hochstraten, benannt nach seinem Heimatort Hoogstraeten in Brabant, einer der am meisten genannten Kölner Dominikanerprofessoren, wurde in Löwen Magister artium. Nach seinem Eintritt in den Orden ernannte ihn das Generalkapitel 1496 zum Biblicus in Köln (Matrikel, Rekt. 431, Nr. 78). Dr. theol. wurde er am 10. Februar 1504 unter Servatius Vanckel. Nach seiner Promotion gehört seine Tätigkeit ganz dem Kölner Studium und Kloster an — vorher, seit 1500, war er Prior in Antwerpen gewesen. 1505 ist er Regens, ebenso 1509, öfters theologischer Intrans, 1511 Dekan, dazu von 1508 an Prior des Klosters (so noch 1512, 1513). 1514-1516 weilt er in Rom zur Erledigung seines Streites mit Johann Reuchlin wegen der Judenbücher. In Rom läßt er sich 1515 in die Marienbruderschaft an der Anima aufnehmen : « Ego fr. Jacobus de Hoochstadt (!) O. P., heretice pravitatis inquisitor, in honorem b. Marie, quam michi opto in necessitatibus officii mei adjutricem, prefate fraternitati annumerari cupiens, do unum ducatum ungaricum, ampliora daturus, si dominus michi ad pinguiorem fortunam pervenire dederit, a. 1515. »[1] 1520 wird er durch das Provinzialkapitel als Prior und Inquisitor abgesetzt, um die Provinz vor den Drohungen des Raubritters Franz von Sickingen zu schützen, muß aber ein paar Wochen später in sämtliche Ämter wieder eingesetzt werden, da die Kurie sich endgültig für Hochstraten und gegen Reuchlin entschieden hat. Er starb in Köln am 27. Januar 1527, bis zuletzt schriftstellerisch tätig. N. Paulus hat ausführlich sein Leben und seine zahlreichen

[1] Liber fraternitatis B. Mariae de Anima Teutonicorum de Urbe. Rom-Köln 1875, S. 127.

Schriften besprochen, ich verweise darauf [1]. Man sieht aus den Darlegungen von Paulus, wie rücksichtslos die Junghumanisten Hochstraten beschimpften, und wie diese Urteile ohne jede Kritik bis heute angenommen wurden. Auf mehr als einen dieser Gegner passen die Bemerkungen, die J. Klapper (Breslau) über einen früheren führenden Humanisten macht, Matthias von Kemnat († 1476), Hofkaplan Friedrich des Siegreichen v. d. Pfalz : « Die moralischen Betrachtungen, die der Chronist (Kemnat) einzustreuen sucht, passen zu dem Lebenswandel des Autors fast wie die Faust auf das Auge und erinnern nur zu sehr an die guten Lehren eines alten Sünders, entsprechen aber einer Gepflogenheit der Zeit. Trotz seiner Zugehörigkeit zum Klerus hat er doch ein wenig asketisches Leben geführt, war vielmehr, wie ihm der Kurfürst vorhält, in gleicher Weise Bacchus und Venus ergeben, wie sein Freund Luder von ihm sagt : amoris meretricii expertissimus. » [2]

Als letzter sei **Konrad Köllin** (c. 1476-1536) genannt. Er stammte aus dem Kloster Ulm, das an seinem Reformator Ludwig Fuchs einen hervorragenden geistlichen und geeigneten Führer gefunden hatte, der ihm eine ungewohnte Bedeutung gab — stellte doch Ulm in den nächsten Dezennien der Teutonia nicht weniger als vier Provinziale (Peter Siber, Paulus Hug, Peter Hutz, Georg Diener). Wir besitzen über Köllin eine gründliche Monographie von P. Hieronymus Wilms O. P. [3], nachdem bereits N. Paulus ihm eine längere Abhandlung gewidmet hatte [4]. Es genügt daher, für weiteres auf beide zu verweisen. Seit 1492 im Orden, studierte Köllin vor allem unter Peter Siber, wurde 1500 in Heidelberg immatrikuliert, dort der Reihe nach Biblicus, Sententiar, Magister studentium, 1507 Prior und Regens und gleichzeitig Dekan der theologischen Fakultät. Hier verfaßte er seinen Kommentar zur I-II des hl. Thomas. 1511 wurde er als Regens nach Köln versetzt (Rekt. 491, Nr. 39) und blieb in diesem Amte fast ununterbrochen bis zu seinem Tode [5]. Dazu war er öfter Prior und seit 1528 Inquisitor als Nachfolger Hochstratens. 1530 gehörte er mit seinen Ordensbrüdern Johannes

[1] Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther (1903), S. 87-106.

[2] *Wolfgang Stammler*, Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon 3 (1933-43), 299 ff.

[3] Der Kölner Universitätsprofessor Konrad Köllin. Köln 1941 (QF 39).

[4] Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther (1518-1563), 1903, S. 111-134.

[5] 1520 ist fr. Petrus Melis de Antwerpia « actu Regens » (Rekt. 491, Nr. 39). Ob Regens des Ordensstudiums oder nur dozierender Professor an der Universität ? Ich glaube, nur das letztere.

Mensing, Johannes Dietenberger, Paulus Hug, Johannes Burchard, Michael Vehe und Johannes Wirtenberger zu den 20 Theologen, die vom Kaiser mit der Widerlegung der Confessio Augustana betraut wurden. Köllin starb in Köln am 26. August 1536.

Köllin ist heute noch bekannt als Verfasser des ersten gedruckten Kommentars zur Summa theol. des hl. Thomas. Auf Drängen der Heidelberger und der Kölner theol. Fakultäten erschien 1512 in Köln sein Kommentar zur I-II. Er scheint auch die Erklärung der übrigen Teile 1534 beendet zu haben, kam aber nicht dazu, sie drucken zu lassen. P. Wilms, der beste Kenner der Schriften Köllins, urteilt über den Kommentar : « Köllin verdient nicht bloß deswegen unsere Beachtung, weil sein Werk der erste in Deutschland gedruckte Thomaskommentar ist, sondern noch mehr deshalb, weil er in der Reihe der Thomaskommentatoren ... eine bedeutende Stellung einnimmt. Er geht weit über Capreolus hinaus, wenn er auch in vielem nicht an Cajetan heranreicht. Aber auch Cajetan gegenüber gebührt ihm der Ruhm, sorgfältigere Arbeit in der Darlegung der Thomasdoktrin geleistet zu haben (S. 64).

Ein zweites großes Werk Köllins, das im Druck erschien (1523), enthält 27 Quodlibeta, worin er Grundsätze, die für die praktische Moral von Bedeutung sind, auf ihren wahren Sinn und echten Gehalt untersucht. Auf seinen Briefwechsel im Streit Hochstratens mit Reuchlin und seine Schriften gegen Luther gehe ich nicht ein, sondern verweise auf Wilms und Paulus.

Mit Köllin schließt die Glanzzeit des Kölner Dominikanerstudiums. 1525 werden noch 20 Studentes generales vom Generalkapitel für Köln bestimmt, darunter mehrere Ausländer ; 1539 ist ihre Zahl auf 9 zusammengeschrumpft. Die Klöster starben aus, weil kein Nachwuchs mehr kam, und damit war auch das Studium Coloniense zum Siechtum verurteilt.

Literarische Besprechungen

Philosophie

C. Feckes : Die Harmonie des Seins. Ein Blick in das metaphysische Weltgebäude des Thomas von Aquin mittels seiner Seinsstufen. — Paderborn, Schöningh. 1937. 192 SS.

« Harmonie des Seins » ist sicher ein gewagter Titel ; denn Harmonie gehört zu jenen Wörtern, die uns leicht reizen und verletzen können, weil wir das, was sie sagen, leider schon lange verloren haben.

Aber was ist uns denn zum größeren Verhängnis geworden : daß wir die Harmonie, jene Ordnung nämlich, die trotz der Unordnung bleibt, nicht mehr kennen, oder daß wir das Denken überhaupt fast vergessen haben ? Ist denn nicht deshalb die Ordnung vor uns verschwunden, weil uns eben das Denken verächtlich schien ? Oder sind wir deshalb zu denken müde, weil das Gedachte so gänzlich der immer begehrten Harmonie entbehrt ?

Auf jeden Fall haben wir beides verloren. Und auf jeden Fall werden wir nicht anders mehr als mit und über einem Ersten, einem ersten Gedanken, wieder zu denken beginnen. — Diese Überzeugung scheint dem vorliegenden Buch zugrundezuliegen.

Ein erster Gedanke aber kann in einem doppelten Sinne genommen werden, in einem allgemeinen und in einem besonderen, bestimmten. In einem allgemeinen, als den ersten, einfachsten und allgemeinsten Begriff. In diesem Sinne schickt Professor Feckes seinen eigentlichen Ausführungen über die Stufen des Seins eine kurze, elementare, metaphysische Einleitung voraus.

Zuerst eine knappe Analyse des Seins, aus der sich die Grundlagen, Wesen und Existenz ergeben. Dann werden diese zwei im zweiten Begriffe gleich an die konkreten Dinge herangetragen und ihr Vorhandensein sowohl im substanziellen als auch im akzidentellen Sein gezeigt. Aber nicht nur daß Dasein und Wesen in jeglichem Sein vorhanden sind, wird erwähnt, sondern auch wie sie da sind, wird erläutert. Ihr gleiches Verhältnis in allen, an sich verschiedenen Dingen wird betont, und so der Grund zur Analogie gelegt, die auch das Letzte mit dem Ersten wieder verbindet. — Es wird also in schnellen, flüchtigen Sätzen nicht nur entworfen, was das Sein in sich ist, sondern auch wie dieses sich findet, in seinem ganzen Reichtum der vereinzelten Welt. Und nicht nur das, sondern alles wird auch in Bezug gebracht, gleichsam lebendig, weil in der höchsten der Analogien vereint.

Hierauf wird der erste, einfachste Begriff zum zweiten Mal bereichert. Das wirkliche Sein wird nicht aufgeteilt, in verschiedene Dinge gesondert, sondern vorerst mit neuen Begriffen, von neuem in sich zu vertiefen gesucht. Durch In-Beziehung-Setzen werden die transzendentalen Eigenschaften gewonnen.

Bei der dritten Entfaltung des Seins wird dieses selber aufgespaltet und in gewisse Kategorien klassifiziert. Es werden nun nicht mehr nur neue Begriffe des Seins erworben, sondern dieses wird jetzt in neuen, das heißt, in besonderen Arten, genommen, wobei sich jedes gesonderte Sein real und unabhängig von unserem Denken unterscheidet. Von besonderer Bedeutung ist naturgemäß die erste Teilung in substanzielles und akzidentelles Sein.

Zum Schlusse der Einleitung werden dann noch einige einleitende Betrachtungen angegeben, die uns zu den Wirklichkeiten von Akt und Potenz hinführen. Soweit die allgemeine Metaphysik.

Dann können wir den ersten Gedanken, um den es geht, in einem besonderen Sinne nehmen, als die höchste, vollkommenste Wirklichkeit in Gott. So nimmt der Hauptteil des Buches seinen Ausgangspunkt von Gott.

Dies ist natürlich fast mehr eine theologische Betrachtungsweise. Aber trotzdem die ganze Arbeit sich mit peinlicher Sorgfalt darum bemüht, den natürlichen Rahmen nicht zu brechen, bleibt gleichwohl dieser Plan in sich begründet. Denn es geht ja nicht um einen Auszug aus der systematischen Philosophie, sondern nur um ein Streiflicht durch diese. Die Struktur des Seins wird gesucht nach ihrer größeren oder geringeren Zusammensetzung in den einzelnen Dingen. Und da sich alles allein auf diese Frage konzentriert, ist es natürlich statthaft und noch mehr, von größter Erleuchtungskraft, vom Ersten, der Fülle, den Ausgang zu nehmen.

Trotzdem die Wissenschaft, die allein auf natürlicher Erkenntnis gründet, nicht diesen Weg, unmittelbar von Gott aus, nehmen darf, wird doch in dieser Betonung etwas von größter Wichtigkeit für sie berührt. Denn zwei Dinge mögen es vor allem sein, die fähig sind, das menschliche Denken zu heben, nämlich die Metaphysik und der Bezug auf Gott. Die Metaphysik gibt die Grundlage dazu: sie rettet die Wissenschaft, sie behütet uns, weil sie Opfer fordert; doch der Bezug auf Gott allein wird schließlich unser Interesse fordern. Er ist es, der erst den Gedanken lebendig macht und das so oft vermißte Salz für alles menschliche Forschen spendet.

Um nun von den Ausführungen selber zu sprechen, besteht der Hauptteil des Buches gewissermaßen aus einem Abriß aus der Metaphysik, als Wissenschaft vom Ganzen der Welt genommen. Die Harmonie des Seins ist eben jene, die in der Wirklichkeit selber liegt, nicht eine, die wir erst in sie hineintragen. Somit fällt ihre Darstellung mit der des Seins zusammen. Eine Harmonie, die nicht in diesem Sinne in der Wirklichkeit ruht, mag wohl in sich als irgend eine Harmonie gelten; sie kann aber nie als die Harmonie des Seins betrachtet werden.

Zu Beginn steht Gott, die Fülle des Seins, die absolute Einheit von Dasein und Wesen. Er ist sein Sein. Ihm gegenüber ist alles geschaffene Sein nicht mehr Fülle, sondern Teilnahme, nicht mehr einfach, sondern in sich in Dasein und Wesen geteilt. Und weiter steht von der Fülle entfernt, was sich nicht nur in Dasein und Wesen, sondern dessen Wesen sich wiederum teilt. Und von diesem steht wiederum jenes tiefer, dessen Teil sich mehr mit Geteilterem trennt. — Mit anderen Worten, es wird nach Gott die ganze Ordnung der Substanzen durchlaufen, das Reich der reinen Geister

und das Bereich der Körperwelt ; auf der Schwelle, in der Mitte der Mensch ; unterhalb die vernunftlosen Kreaturen, mit sensitivem und vegetativem Leben, bis hinunter zur letzten und tiefsten Stufe der anorganischen Welt.

Aber bei all diesem geht es immer nur um das Sein, um die innere Zusammensetzung und Begründung der Dinge. Es werden fast keine Beweise gegeben. Die Existenzfragen werden kaum berührt, und weitere Probleme überhaupt im Dunklen beiseite gelassen. Es geht eben immer nur um die Harmonie, und darum, diese vor unseren Augen zu zeigen. Die Harmonie dann aber in sich zu fassen, ist das, wozu sich das ganze Buch nur eine Einleitung nennt. Auch geht es immer in erster Linie nur um die Harmonie im substanziellen Sein. Das akzidentelle wird dort berührt, wo es jenem am nächsten steht, in der Qualität, bei den natürlichen Potenzen.

In der substanziellen Ordnung finden wir an der Spitze ein einziges Wesen, dann eine Ordnung mit vielen Arten, eine andere mit vielen Arten und vielen Einzelwesen in jeden einzelnen Arten. Und je tiefer wir steigen, umso größer wird die Zahl, die den Reichtum der Arten und Gattungen füllen. Die ganze Ordnung, die Harmonie, scheint also wie eine Pyramide zu sein, oder wie ein Strahlenbündel von einem Einzigen, Ersten in eine unübersehbare, immer sich von neuem vermehrende Zahl. Betrachten wir aber die Tätigkeit, so finden wir vollkommene Wesen mit wenigen Tätigkeiten, weniger vollkommene mit mehreren Tätigkeiten, aber tiefer, bei unvollkommenen, finden wir wiederum nur wenige und fast immer dieselbe Tätigkeit. Sollen wir hier nicht die Bilder zertrümmern ? Sollen wir nicht zeigen, wie wenig Schülerhaftes eine wirkliche Untersuchung der Wahrheit an sich hat ? Die Bilder täuschen, verstellen, versagen, aber hier, in diesem Punkt gibt uns die Lehre von Akt und Potenz nicht nur Licht, sondern selbst die Begründung zu diesem eigentümlichen Sachverhalt.

Weiter als zu den Tätigkeiten der natürlichen Potenzen führt uns das Buch nicht mehr. Es ist natürlich ganz richtig so und dem Zweck einer Einleitung entsprechend, denn die Grundlage ist immer das substanzielle Sein. Auch läßt sich hier das Gesuchte, die Harmonie, am leichtesten finden und am besten in ihrer Vielfalt verfolgen. Aber es ist eben ein Anfang. Wenn nämlich das substanzielle Sein nicht nur Träger, sondern auch Seinsgrund des akzidentellen ist, so muß, wenn sich in diesem eine Harmonie findet, auch in jenem eine zu finden sein. Und weil das akzidentelle wiederum vielfältig ist, ganz besonders in bezug auf die Tätigkeit und das Leiden, ergeben sich so aus der einen ersten eine unermeßliche Zahl von folgenden Harmonien. So wird die Harmonie des Seins zu einer Harmonie von Harmonien.

Aber wie kommt es, daß gleichwohl die Unordnung herrscht ? Wo ist die Begründung ? — Oft wird von Tragik gesprochen. Rein vom natürlichen Standpunkt aus betrachtet ist ein Leiden möglich. Weiter aber als bis zu dieser Möglichkeit kann man in der Ergründung unseres Leidens kaum gelangen. Dieses ist nämlich ein besonderes, aus besonderen Umständen so, wie es ist, und läßt sich nicht aus allgemeinen Gründen allein ableiten. Mit dem Allgemeinen führen wir wohl an die Frage heran, wir zeigen wunde Stellen ; aber dann sollte, so scheint es mir, um andere, schwer-

wiegendere Mißverständnisse zu vermeiden, auf den Zentralpunkt der Frage hingewiesen werden. Was hält uns denn zurück, wenn wir doch dienen wollen, den Hinweis auf eine höhere Wahrheit zu tun ? Aber, wie eben schon betont, auch um des natürlichen Wissens willen selber, ist es gut, die Grenzen zu kennen.

Im übrigen ruht das Buch ganz in sich selbst. Es will in erster Linie dienen und anregen, indem es gibt. So steht im Vorwort : « Weil diese Arbeit nur dienen möchte, darum verzichtet sie » — und sämtliche Ausführungen sind in dieser Hinsicht ein konsequenter Verzicht, — « auf die Darstellung eigener philosophischer Gedanken » (7). Es geht also hier nicht um geistreiche Glossen, die uns im Augenblick vielleicht verblüffen, uns aber doch auf die Dauer nicht nähren können, sondern um Steine, die ein ganzes Gebäude tragen wollen !

Und diese Steine sind aus dem umfassenden Werk des hl. Thomas von Aquin gebrochen. Die vielen Zitate sind kaum Zitate im eigentlichen Sinne. Sie werden nicht angeführt, um etwas schon Dargelegtes zu erhärten, sondern sie sind selber der Ausgangspunkt. Der Text ist nicht da, um selbständig etwas darzulegen, sondern fast allein um die reichen und inhaltsschweren Zitate zu erklären. Er dient, und nicht jene, und er dient, damit jene bedient werden und unserem verdorbenen Geist etwas näher gerückt und verständlicher werden. Damit ist zugleich auch die größte Gefahr des üblichen Zitierens umgangen. So wird kaum etwas herausgelesen, das nicht wirklich in der Absicht des Verfassers lag. — Was die Übersetzung der betreffenden Stellen betrifft, so ist sie vorzüglich vorgenommen, dem Sinn getreu und einer neuen, zu schaffenden, deutschen Philosophensprache entsprechend.

Das Buch soll also so genommen werden, wie es sich gibt, als ein Dienst. — Das, was wir doch suchen, ist im Grunde die Wahrheit allein. Wir verzichten da gern auf brennende Fragen, wenn man uns etwas reicht, das fest in sich geschlossen und in Gründen verwurzelt liegt, die unserem Geiste sich öffnen. — So mag uns endlich auch das verständlich werden, daß dieses Buch dem Geiste eines anderen, dem des großen hl. Thomas, dient, denn dieser führt uns gewiß, nicht ohne Opfer, aber selbstlos, ohne uns lang mit Beiwerk zu belasten, zu dem, was wir begehren.

Freiburg. *H. Stirnimann* O. P.

Pastoraltheologie

X. v. Hornstein : Wesentliche Seelsorge. Grundlagen und Zeitfragen wirksamer Seelsorge in der Verantwortung der Gegenwart. — Luzern, Rex-Verlag. 1945. 608 SS.

Eine der leidenschaftlichsten Kontroversen der Gegenwart ist die Kontroverse : Wissenschaft und Leben. Die « Wesentliche Seelsorge » möchte hier neue Wege zur Lösung versuchen. Mit Spannung nimmt man darum das Buch zur Hand. Bei der eindeutigen Zielsetzung desselben ist es von

vornherein klar, daß wir darin mit drei vordringlichen Gedankenkreisen rechnen müssen. In einem ersten Gedankenkreis geht es um die Theologie. In einem zweiten Gedankenkreis geht es um die Struktur der modernen Zeit. Und in einem dritten Gedankenkreis endlich geht es um neue Zugänge von der Theologie hinüber zu der Seele in dieser modernen Zeit.

1. *Zur Theologie.* Hier horcht man wohl am schärfsten auf ; denn es ist keine Frage, daß die allgemeine, antiintellektualistische Grundhaltung, die in erschreckender Intensität im Wachsen ist, mehr und mehr auch in die klerikale « Bannmeile » eindringt. Die spekulativen Geisteswissenschaften, Philosophie und systematische Theologie, stehen schlecht im Kurs. Und zwar handelt es sich bei dieser geistigen Inflation nicht nur um eine Müdigkeit dem Abstrakten gegenüber, sondern öfters um direkte Absage. Man will heute nicht mehr « Philosophie » und « Theologie », man will « Leben ». Man will « Dynamik ». Man will « Pneuma ».

Um so angenehmer ist man nun überrascht, feststellen zu können, daß sich die « wesentliche Seelsorge » hier auf keine Diskussion einläßt. Für sie ist ein ständiges Studium der Theologie einfach die Grundvoraussetzung jeder fruchtbaren Pastoration. Das steht mit aller wünschenswerten Klarheit und Schärfe schon in der Einleitung, wo nach Dr. v. Hornstein « der Seelsorger um so erfolgreicher pastoriert, je reiner er aus dem Wesentlichen der Theologie lebt ». Das steht im Schlußartikel, wo Bischof Dr. Josefus Meile aus seiner oberhirtlichen Sorge heraus eigens von der Weiterbildung des Klerus spricht. Das klingt auch sonst im Buche immer wieder durch, bald lauter, bald leiser. — Die Dynamiker und Pneumatiker finden hier also keine Unterstützung !

2. *Zur Struktur der modernen Zeit.* Es mußte selbstverständlich ein Hauptanliegen der « wesentlichen Seelsorge » sein, eine klare geistige Diagnose der Gegenwart zu stellen. Die Fachvertreter, die sich in unserem Buche zu Worte melden, waren sich dessen bewußt. Sie haben hier durchwegs gründliches geleistet. Zwei Dinge fallen besonders auf : *zunächst* ist man manchmal direkt frappiert über die Originalität dieser Zeitanalysen. Ich denke etwa an die Ausführungen des Basler Akademikerseelsorgers Dr. v. Balthasar oder an die neuartigen Zusammenhänge, in die Dr. Jud, Zürich, seine Forderung der Pastoralpsychologie stellt. — *Und dann* erkennt man dankbar an, daß mancher der Mitarbeiter über diese für sein Fachgebiet maßgebende Zeitanalyse hinaus es meisterhaft verstanden hat, dem Leser selbst das innere Auge für dieselbe zu öffnen. Und dies manchmal in Fragen, die vielleicht nicht im traditionellen Hausinventar des Seelsorgers katalogisiert sind. Ich darf hier hinweisen auf das, was Bischof Dr. v. Streng über Eugenik oder auf das, was Nationalrat Scherrer über Wirtschaft, Staat und Gesellschaft sagt. Auch der Nichtfachmann wird hier interessiert und lernt sehen.

Allerdings hat man auch seine Bedenken. — *Zunächst* wird nicht immer eindeutig, ob das, was als charakteristisches Merkmal der Gegenwart ausgegeben wird, tatsächlich dieses Prädikat verdient. Man gewinnt den Eindruck, daß der eine oder andere Autor in seiner Entdeckerfreude etwas zuviel typisiert und lokalisiert. Sicher wäre öfters größere Klarheit am Platze

und statt der behaglichen Breite schärfere Prägnanz. Das hätte den Vorteil, daß sich ermüdende Wiederholungen und Überschneidungen vermeiden ließen und die Linie des ganzen sich noch klarer abhöbe. — *Anderseits* frägt man sich bei der Lektüre des Buches das eine oder andere Mal, ob nicht bereits Grenzverschiebungen stattgefunden haben. Ob nicht mancherlei in der « wesentlichen Seelsorge » als brennendes Zeitproblem gesehen wird, was eigentlich gar nicht mehr so furchtbar brennt. Ich erinnere in diesen Zusammenhängen etwa an den Aufsatz von Dr. Gutzwiller, Zürich, über die Christusverkündigung. Eine klassische Leistung, sicher. Sie offenbart eine gründliche Kenntnis der neueren Christusliteratur und zwingt den Leser durch ihre logische Schärfe und ihre didaktische Kraft jeden Schritt in der Ideenentwicklung mitzuvollziehen. Doch will mir scheinen, der moderne Zuhörer reagiere in der Christusfrage in anderer Richtung. Vielleicht hat ihn diese Welle noch nicht erreicht. Vielleicht ist sie bereits, ohne tiefer zu greifen, über ihn weggegangen. Gutzwiller scheint, wenn ich recht verstehe, ersteres vorauszusetzen und seine Ausführungen präventiv aufzufassen. — Die Frage bleibt offen.

Wenn wir uns nun noch dem 3. zuwenden, *jenen neuen Zugängen von der Theologie hinüber zu der Seele in der modernen Zeit*, so darf zunächst auf die ruhig vornehme Zurückhaltung aufmerksam gemacht werden, mit der die « wesentliche Seelsorge » ihre diesbezüglichen Vorschläge unterbreitet. Das berührt uns um so freudiger, je befremdender anfänglich der etwas hochgegriffene Titel wirkt ; denn wenn jemand über wesentliche Seelsorge schreibt, dann meldet sich in einem doch sofort das Gefühl, die bisherige Seelsorge sei eben unwesentlich gewesen. Wem solche Bedenken kommen, dem werden sie durch die Lektüre des Buches rasch zerstreut. Denn es wird in demselben Gott sei Dank nicht einfach in diktatorischem Polterton alles bisherige als « geistige Mangelökonomie » abgetan. Die Verfasser sind gerecht und wissen, was vielleicht Roesle (vgl. Schw. K. Z. 1945, Nr. 26 bis 29) nicht so recht zu wissen scheint : daß man auch früher schon sich ehrlich um wesentliche Seelsorge bemühte und daß der Magisterdixitismus ein mehr oder weniger geistreiches Schlagwort, aber nicht ein Charakteristikum ehemaliger Pastoration ist.

Sodann gibt man gerne zu, daß in unserem Buche unter praktischem Blickpunkt wirklich Neues geboten wird. Die Art und Weise, wie z. B. Muckermann und Dessauer aus ihren persönlichen Lebenserfahrungen heraus oder Crivelli und Meier mehr vom Grundsätzlichen her die Möglichkeiten des seelsorglichen Zugriffes aufzeigen, haben etwas Packendes und Überzeugendes.

Doch notiert man sich auch hier das eine oder andere Fragezeichen. Es wird z. B. nicht immer evident, unter welchem Gesichtspunkt das reiche Material geordnet wurde. Man hätte vielleicht hie und da gerne etwas vermißt und anstelle dessen anderes berücksichtigt gesehen. Es ist sicher schade, daß z. B. *die Bibelbewegung*, eine für die seelsorgliche Betätigung in der Gegenwart geradezu eminente Erscheinung, nicht nach ihrer grundsätzlichen und praktischen Seite gewürdigt wurde. Denn Dr. Frischkopf verfolgt in seinem großartigen Artikel : Neutestamentliche Seelsorge — ein

ganz anderes Ziel und was sonst etwa en passent im Buche zu unserer Frage bemerkt wurde, genügt nicht.

Dann frägt man sich, ob nicht hie und da doch die nötige Objektivität früheren Methoden gegenüber fehlt. Solans Ausführungen sind sicher ein großer Gewinn. Aber vergißt der verehrte Verfasser in seiner Bewertung der diesbezüglichen älteren Kasuistik nicht doch ein wenig, daß die heutige Situation bedeutend unbeschwerter ist und der moderne Moralist darum viel weniger in Gewissenskonflikte hineingerissen wird ?

Endlich möchte man sich in formaler Hinsicht öfters (also nicht immer, nicht einmal sehr oft, aber doch öfters) größere Einfachheit wünschen. Beeking beklagt sich (vgl. S. 331), daß immer noch soviele wertvolle theol. Literatur als « zu hoch » in weiten Kreisen abgelehnt werde. Das stimmt. — Was folgt daraus ? Daß man nicht zu hoch schreiben soll ! Vor allem müßte das für eine Publikation unseres Schlages eine selbstverständliche Voraussetzung sein ; denn wenn die « wesentliche Seelsorge » zu kompliziert ist, dann besteht die Gefahr, daß man lieber wieder zur « unwesentlichen » Seelsorge zurückkehrt.

Vielleicht können die geäußerten Bedenken eine künftige Neuauflage des groß angelegten und in seiner Gesamtwirkung einzigartigen Werkes im Sinne positiver Anregung beeinflussen.

Freiburg. *L. M. Simeon* O. P.

Die Seelsorge heute, le ministère moderne. — Eine Vortragsreihe, gehalten von den Schweizer Bischöfen am Institut für Seelsorgewissenschaft und Seelsorgearbeit an der Universität Freiburg. — Luzern, Rex-Verlag. 1945. 184 SS.

Die hochwürdigsten schweizerischen Bischöfe haben im Wintersemester 1944/45 an der Universität in Freiburg im Rahmen des Institutes für Seelsorgewissenschaft und Seelsorgearbeit Vorträge gehalten über das Thema : Die Seelsorge heute. Das Institut hatte den glücklichen Gedanken, die hohen Referenten zur Herausgabe dieser Vorträge zu bewegen. So entstand im Rex-Verlag Luzern die wertvolle Neuerscheinung.

Man blättert gerne in diesem schmalen, vornehm ausgestatteten Buche. Es bietet eine Fülle der Anregung und Ermunterung. Die uralte, schmerzliche Frage, die jeden echten Seelsorger immer wieder bedrängt, die Frage um die lebendige Synthese von Weltflucht und Weltbejahung, die Frage um die ewigen, unwandelbaren priesterlichen Ideale und um ihre jeweilige Ausstrahlung im Wandel der Zeiten, sie steht hier auf und wird zu einem guten Stück der Lösung näher gerückt. Es ist selbstverständlich, daß alle Referate irgendwie um die beiden genannten Pole kreisen. Doch treten die Dinge, je nach dem Standort, von dem aus sie gesehen werden, in verschieden scharfer Akzentuierung hervor. Und so können wir vielleicht im reichen Gedankenmaterial eine 3fache, beherrschende Ideengruppe unterscheiden :

Zunächst wird vom modernen Priester radikal und kompromißlos

gefordert, was schon Cyprian vom Priester seiner Zeit gefordert hat : Das Leben in Gott. — Es sei verwiesen auf die Ausführungen von Msgr. Louis Haller und Msgr. Marius Besson. Ersterer verfolgt dieses Leben in Gott mehr nach rückwärts, indem er den dogmatisch-sakramentalen Wurzeln desselben nachgeht. Letzterer verfolgt es mehr nach vorwärts, indem er mit dem wunderbaren Begriff der Innerlichkeit die persönliche Frucht umschreibt, die aus diesem dogmatischen Wurzelgrunde aufreifen muß.

Ein 2. Gedanke des Buches ist die grundsätzliche Forderung der Zeitaufgeschlossenheit. Es handelt sich hier um jene Abschnitte, in denen noch nicht von unmittelbar praktischen Aufgaben der Gegenwart gesprochen wird, sondern zunächst innere seelische Grundstrukturen aufgerissen werden, nach denen die moderne, priesterliche Existenz gezeichnet sein muß. — So klärt Msgr. Christianus Caminada in packender Form den Begriff Volkstum und weist nach, daß die Kenntnis und Berücksichtigung dieses Volkstums für eine fruchtbare apostolische Arbeit geradezu entscheidend sein können, während Msgr. Victor Bieler dem Priester den Blick zu öffnen sucht für die charakteristischen Strömungen der Gegenwart, die er knapp und prägnant vor das innere Auge des Lesers zu stellen weiß.

Aus diesen Zusammenhängen heraus ergibt sich nun wie von selbst *noch ein 3., unmittelbar praktischer Teil*, in dem vordringliche Aufgaben der Gegenwart behandelt werden : daß wir das gefährdete Herz aller natürlichen Lebensentwicklung nicht vergessen : die Familie (Msgr. von Streng) ; daß wir den umkämpften kommenden Träger dieser Lebensentwicklung nicht vergessen : die Jugend (Msgr. Jelmini) ; und daß wir einen geradezu entscheidenden Faktor der Zukunft mehr und mehr in diese Lebensentwicklung hineinziehen : den Arbeiter (Msgr. Meile).

Diese Andeutungen mögen genügen. Sie dürften dem Seelsorger von heute zeigen, daß er in « der Seelsorge heute » Wertvolles findet. Das Buch wird ihm zu einer Quelle des Mutes und der Freude zugleich. Wir wissen dafür den schweizerischen Bischöfen aufrichtigen Dank.

Freiburg. *L. M. Simeon* O. P.

E. Marmy : Mensch und Gemeinschaft in christlicher Schau. Dokumente. — Freiburg, Verlag der Paulusdruckerei. 1945. 995 SS.

Im Jahre 1944 erschien im Verlag der Paulusdruckerei in Freiburg die Dokumentensammlung : « La Communauté humaine selon l'esprit chrétien », herausgegeben von E. J. Chevalier und E. Marmy.

Das vorliegende Werk, für das Dr. E. Marmy unter Mitwirkung von Josef Schafer und Anton Rohrbasser verantwortlich zeichnet, will eine erweiterte und vollständige Überarbeitung der französischen Vorlage in deutscher Sprache sein.

Die Erweiterung wird man gerne zugeben. Schon ein flüchtiger Blick über die beiden chronologischen Tafeln zeigt zur Evidenz, daß die deutsche Ausgabe wertvolle dokumentarische Bereicherung erfuhr. Nicht recht eindeutig aber wird, was der Herausgeber *unter vollständiger Überarbeitung*

versteht ; denn bei näherer Durchsicht gewinnt man den Eindruck, daß die Neuerscheinung aus dem Jahre 1945 mit Ausnahme geringfügiger technischer Details (die Randnummern z. B. wurden mit Titeln versehen) eine übersetzte Reproduktion des alten Werkes darstellt. Aber man ist um diese Reproduktion sehr froh. Und man wünscht sie in die Hand jedes Intellektuellen.

Zunächst einmal darum, weil es sich hier wohl um den ersten, großangelegten Versuch handelt, die sozialen Kundgebungen der Kirche in *systematischem Aufriß* zur Darstellung zu bringen, also eine Metaphysik der sozialen Frage zu schaffen. Bisher waren wir es gewohnt, daß die einzelnen päpstlichen Enzykliken ediert und in die verschiedenen Weltsprachen übersetzt wurden. Hie und da begegnen wir dann vielleicht auch noch dem schüchternen Wagnis, das literarische Lebenswerk eines Papstes irgendwie zusammenzufassen oder Erklärungen verschiedener Päpste zu gleichen Objekten materiell nebeneinanderzurücken. Marmy aber will mehr. Er stellt nicht nur materiell nebeneinander. Er ordnet. Er überprüft eine hundertjährige, kirchlich-literarische Vergangenheit. Und zwar überprüft er sie in Hinsicht auf das Verhältnis : Mensch und Gemeinschaft. Er geht dabei zunächst auf die Grundelemente dieses Verhältnisses zurück (I. Kapitel) und dann rückt er die verschiedenen Gemeinschaften in das Licht dieser Grundelemente (II.-VI. Kapitel). So schafft er aus den verschiedenen kirchlichen Verlautbarungen ein einheitliches, lebendiges Ganzes. Und das ist eine beachtliche Leistung.

Ein zweiter Vorzug des Buches ist sein Zuschnitt auf die *praktisch-wissenschaftlichen Bedürfnisse.* Ich erinnere in diesen Zusammenhängen an die Dispositionen, die jedem Dokument vorangestellt sind, um dessen wesentlichen Gehalt kurz herauszustellen und so das Verständnis zu erleichtern. Ich erinnere weiter an die chronologische Übersicht, in der wir über die Erscheinungsdaten orientiert werden, sowie an das bibliographische Verzeichnis, das über die in extenso behandelten Themen hinausgreift und sämtliche amtliche Kundgebungen der Kirche zur sozialen Frage im respektiven Zeitraum notiert. Ich erinnere endlich an den analytischen Sachweiser, der es dem Leser ermöglicht, die einschlägigen Begriffe sofort und mühelos aufzuspüren.

Die deutschen Übertragungen sind von verschiedener Güte. Warum werden übrigens bei den 34 Übersetzungen nur zwei Übersetzer namhaft gemacht ? Es wäre wissenschaftlich sauberer gewesen, wenn man uns über alle 34 Namen orientiert oder wenigstens die Quellen angegeben hätte, aus denen die Texte genommen wurden.

Die Buchaufmachung ist klassisch. Man hat es nicht anders erwartet ; denn die Paulusdruckerei versteht etwas von diesen Dingen.

Freiburg. *L. M. Simeon* O. P.

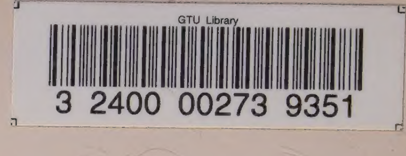
Inhaltsverzeichnis

Abhandlungen.

Kleiner Beitrag

Literarische Besprechungen.

Superiorum permissu.
De licentia Ordinarii.


GTU Library
3 2400 00273 9351